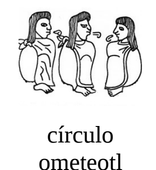
EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Editado por
Hans-Johann Glock



círculo
ometeotl

Título original: *The rise of analytic philosophy*
En línea: www.en.bookfi.org/book/701893

Traducción: Ramiro Santa Ana Anguiano

Corrección de estilo: Laura Patricia Pizano Barragán

Revisión crítica: José Eduardo García Mendiola

Primera edición: mayo de 2013

Diseño y edición:
Círculo Ometeotl
Madero 415A, Col. Centro
Colima, México
www.circuloometeotl.org

Comentarios o sugerencias:
contacto@circuloometeotl.org

Publicado en Colima

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Los filósofos analíticos siempre se han enorgullecido de la naturaleza ahistórica de su filosofar. A diferencia de la filosofía tradicional o continental, la filosofía analítica es una ciencia o habilidad respetable; ésta usa técnicas específicas para abordar problemas discretos con resultados definitivos, y por esta razón no intenta refugiarse en discusiones sobre su propio pasado. Irónicamente, después de Russell y el Círculo de Viena, muchos filósofos analíticos han estado preocupados por los orígenes de su movimiento, principalmente con el motivo de reclamar un sustrato filosófico de pensadores como Leibniz o los empiristas británicos. En años recientes, el debate acerca de los orígenes de la filosofía analítica ha sido reabierto por la protesta de Dummett, donde indica que la filosofía analítica es una «filosofía posfregeana», y se basa en la convicción de que la base de esta filosofía es la filosofía del lenguaje.

Las contribuciones en esta colección se extienden en un rango del debate que va después de Frege, tomando en consideración las contribuciones de Russell, Wittgenstein y el Círculo de Viena. Los colaboradores identifican y evalúan algunas ideas clave de la filosofía analítica del siglo XX, en particular, las relacionadas con el lenguaje. Ellos también comparan varias definiciones de la filosofía analítica con la metodología y práctica de eminentes filósofos analíticos. Además, los colaboradores se aproximan a estos temas desde diversos ángulos, ellos parecen estar de acuerdo que uno necesita distinguir entre el nacimiento de la filosofía analítica por un lado, y el giro lingüístico por el otro, pues de lo contrario, los filósofos analíticos paradigmáticos, como Moore, Russell y quizá también el mismo Frege, quedarían excluidos del movimiento.

En contraste, para Dummett el tema con relación al lenguaje es el único factor, largamente buscado en vano en sus conferencias angloeuropeas, donde distingue la tradición

fenomenológica continental, fundada por Husserl, de la filosofía analítica anglófona, que él la remonta a Frege. Dummett define a la filosofía analítica basado en la idea de que un entendimiento filosófico del pensamiento *puede* y *debe* ser dado por una explicación del lenguaje. Esto contrasta con la filosofía del pensamiento, la cual tiene la idea de que la filosofía debería de investigar el pensamiento, pero reclama que esta investigación es independiente de, y antecedente a, un entendimiento del lenguaje.[1] De acuerdo con Dummett, este punto de vista informa no sólo de la fenomenología, sino también del trabajo reciente de la comunidad filosófica anglófona; él menciona filósofos de Oxford, como Gareth Evans y Christopher Peacocke, pero John Searle, Thomas Nagel y Colin McGinn también vienen a la mente. Sin embargo, estrictamente hablando, estos filósofos ya no cuentan como analíticos.

Dummett merece el crédito de haber reavivado la discusión acerca de los orígenes de la filosofía analítica. Pero incluso si uno toma en cuenta el espacio del lienzo sobre el que pinta, sus pinceladas son imprecisas. La preocupación por el lenguaje no marca la diferencia entre la filosofía analítica y la filosofía continental.[2] Los filósofos analíticos paradigmáticos,

1 Cfr. DUMMETT Michael, ***The origins of analytical philosophy.*** (Duckworth, Londres 1993) caps. 2, 12 y 13.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español. A partir de aquí, en la primera referencia de cada obra se indica si cuenta con traducciones o ediciones en línea *íntegramente* disponibles.

2 Un segundo problema con la definición de la filosofía analítica dada por Dummett, es que no justifica, ni explica, los supuestos que están tras ella, a saber, que de cualquier modo, la tarea fundamental de la filosofía es analizar el pensamiento. En un artículo mío, sugiero que esta alarmante idea es el resultado de una coyuntura histórica presente en el *Tractatus*: el debate del siglo XIX referente a las «leyes lógicas del pensamiento» y la idea kantiana en torno a la filosofía, donde en lugar de pensar sobre la realidad, se reflexiona sobre lo que pensamos acerca de ella. Cfr. GLOCK Hans-Johann, "Philosophy, thought and language"; PRESTON John, ***Thought and language.*** (CUP, Cambridge 1997) 151–170pp.

como Moore, Russell, Hart y Rawls, no aceptarían que su principal labor filosófica es el análisis del lenguaje. Igualmente, un trabajo de Heidegger, el discípulo más famoso de Husserl, lleva el título *De camino al habla*.[a] Y, para bien o para mal, los seguidores de Heidegger han llegado a este sendero. La idea de que la experiencia humana es esencialmente lingüística, es un lugar común para los filósofos hermenéuticos. Finalmente, la jerga de gran parte de la filosofía continental está tomada, no de la metafísica o la psicología, sino de la lingüística y la semiótica.[3]

Como sea, la definición de la filosofía analítica dada por Dummett es quizá mejor comprendida, no como un intento de capturar un fenómeno histórico, sino como una indicación dirigida a delimitar un tipo de filosofía que él considera importante. En este sentido, Dummett es parte de un patrón establecido. Con excepción de tratamientos demasiado prejuiciados por parte de marxistas y popperianos, las discusiones acerca de los orígenes de la filosofía analítica son un tema recurrente entre los filósofos que se enorgullecen de ser miembros de esta tradición, y de ser representantes de los

---

N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

a Primera edición: HEIDEGGER Martin, ***Unterwegs zur Sprache.*** (Neske, Pfullingen 1959) 262p. Traducción al español de Yves Zimmermann: HEIDEGGER Martin, ***De camino al habla.*** (Serbal, Barcelona 2002) 200p.

3 Cfr. GADAMER Hans-Georg, ***Philosophical hermeneutics.*** (University of California Press, Berkeley 1976) p. 19. Cfr. DERRIDA Jacques, ***Of grammatology.*** (Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976) p. (?). *N. del T.* La obra de Gadamer en línea: http://ebookbrowse.com/gadamer-philosophical-hermeneutics-pdf-d342301059 (18 de octubre de 2012). La obra de Derrida, en su edición de 1997, en línea: www.mohamedrabeea.com/books/book1_3997.pdf (18 de octubre de 2012). Traducción de Oscar Del Barco y Conrado Ceretti: DERRIDA Jacques, ***De la gramatología.*** (Siglo XXI, México 1986) 397p. En línea: http://es.scribd.com/doc/61805126/Derrida-de-La-Gramatologia-OCR (18 de octubre de 2012).

métodos analíticos de la filosofía. Como resultado, las investigaciones en torno a los orígenes de la filosofía analítica, siempre han estado muy cercanas a la pregunta «¿qué es la filosofía analítica?», y esta cuestión siempre se ha relacionado a la interrogante de «¿por qué uno debería hacer filosofía analítica?».

El trabajo de Dagfinn Føllesdal, «Filosofía analítica: ¿qué es y por qué uno debería involucrarse?», está precisamente relacionado con estas dos preguntas generales, y básicamente por las mismas razones de Dummett, Føllesdal está convencido de la superioridad de la filosofía analítica en contraste con otras alternativas. Sin embargo, su concepción de cuáles son estas alternativas, y por ello de qué es la filosofía analítica, marcadamente difiere de la de Dummett. Acorde a Føllesdal, la filosofía analítica difiere de las diversas corrientes de la filosofía continental, como la fenomenología, el neotomismo, el neokantismo o el neomarxismo, en que no puede definirse en referencia a doctrinas particulares, y difiere de la hermenéutica, la cual esencialmente se enfoca en la comprensión y en la interpretación, en que no puede determinarse con relación a problemas particulares. Tampoco puede ser delimitada en torno a un método, como el análisis conceptual o lingüístico, porque prominentes filósofos analíticos, como Quine, no cabrían en esta definición. Føllesdal también rechaza el intento de definir *genéticamente* a la filosofía analítica, como una tradición de filósofos que han argumentado entre ellos, y la cual se remonta a las mismas raíces históricas desde Bolzano, quien en muchos aspectos es un filósofo analítico, aunque en realidad no haya influido en el surgimiento de la filosofía analítica.

La definición de la filosofía analítica dada por Føllesdal es «que la filosofía analítica está muy preocupada por el argumento y la justificación», con las razones que hay para aceptar o rechazar una postura filosófica. Él critica la objeción de que algunos filósofos analíticos, como Wittgenstein, no

mostraron mucho interés en esto, al insistir en una amplia concepción de lo que cuenta como «argumento» o «justificación». Incluso, él está dispuesto a asumir el riesgo de que, de acuerdo con esta definición, «es casi tautológico» que todo «filósofo verdaderamente grande es un filósofo analítico». Concederle a la filosofía analítica mayor consideración que a otras filosofías es una equivocación. La distinción entre lo analítico y lo no-analítico *atraviesa* a las otras distinciones. Fenomenólogos, existencialistas, hermeneutas, tomistas, etc., son *más* o *menos* analíticos, dependiendo del peso que le den a la argumentación racional. Y por esta preocupación central, la filosofía analítica no sólo es «una buena filosofía», sino también, es una fuerza de apoyo al diálogo y a la tolerancia.

En contraste con Føllesdal, Hans Sluga, en su ensayo «Sobre el significado en Frege», se aproxima a la filosofía analítica no tanto como una causa que se tenga que celebrar (o condenar), sino desde una perspectiva histórica más distante. Para Sluga, la filosofía analítica no es definida en relación con su preocupación por el lenguaje, tampoco como un heraldo de la razón, sino como «un campo de discursos coincidentes y divergentes». Sluga está interesado no sólo en las raíces históricas de las ideas semánticas de Gottlob Frege, sino también, y a expensas de otros, en las raíces de nuestras actuales preocupaciones por los aspectos del trabajo de Frege. Sluga contradice esta perspectiva semántica al reclamar que Frege es un filósofo del lenguaje «sólo en un sentido derivado». Hay «una jerarquía de preocupaciones en Frege que va sistemática e históricamente desde las matemáticas, a través de la epistemología, al diseño de la sintaxis de un lenguaje formalizado, y de ahí, hasta finalmente preguntarse por el significado». De acuerdo con Sluga, las ideas semánticas están ausentes en la *Conceptografía*;[b] su gradual urgencia está

b Primera edición: FREGE Gottlob, ***Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens.*** (Hale

significativamente influenciada por la corriente kantiana del suroeste alemán y, por último, intensificada por sus ideas sobre las matemáticas. Frege estuvo forzado a modificar su doctrina de los juicios debido a los problemas sobre la situación de los enunciados de identidad. En la *Conceptografía*, estos enunciados son tratados como sintéticos. Esto se volvió un problema después del intento por probar la existencia autosubsistente de los objetos lógicos en *Los fundamentos de la aritmética*,[c] viéndose Frege obligado a introducir la noción de un rango de valor, y con ello, el desafortunado Axioma V, en el cual, para cada concepto existe una clase que tiene para sus miembros, precisamente los objetos que caen bajo el concepto.[d]

---

a/S, Halle 1879) 88p. En línea: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65658c/f104.image (10 de noviembre de 2011). Traducción al español de Hugo Padilla: FREGE Gottlob, ***Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos.*** (UNAM, México 1972) 270p. En línea (sólo *Conceptografía*): http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Frege-Conceptografia.pdf (10 de noviembre de 2011). Sobre esta obra, cfr. BEUCHOT Mauricio, "La conceptografía y la lógica formal de Frege", en: ***Elementos.*** (BUAP, Puebla 1986) núm. 9, 70–75pp. En línea: http://www.elementos.buap.mx/num09/pdf/70.pdf (10 de noviembre de 2011). Además, cfr. SEGURA Luis Felipe, "La primera conceptografía fregeana", en: ***Signos filosóficos.*** (UAM, México 1999) vol. 1, núm. 1, 13–32pp. En línea: http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=307&article=4&mode=pdf (10 de noviembre de 2011).

c Primera edición: FREGE Gottlob, ***Die grundlagen der arithmetik.*** (Kroebner, Breslau 1884) 119p. En línea: http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/Frege.pdf (10 de noviembre de 2011). Véase la nota anterior para la traducción el español de Hugo Padilla.

d La traducción puede resultar confusa, por eso se cita el Axioma V: «Para conceptos F y G cualesquiera, el número de los F es idéntico con el número de los G si y sólo si F y G están en correspondencia biyectiva». Cfr. LORENZO Javier de, "La filosofía matemática: de fundamentaciones y construcciones"; ESTANY Anna, ***Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas.*** (Trotta, Madrid 2005) p. 34.

Para Frege, el Axioma V es un enunciado de identidad, pero como uno de los axiomas de su sistema lógico, es mejor que no sea sintético. Este trato fue previsto en su distinción entre sentido y significado. Cuando los enunciados de identidad, los cuales son dos expresiones que tienen el mismo significado, poseen diferentes sentidos, son sintéticos, pero cuando guardan un mismo sentido, son analíticos. A la luz de esto, el Axioma V es analítico, aunque fundado en la paradoja de Russell. Como resultado de este deprimente descubrimiento, las ideas semánticas, que previamente habían sido meras herramientas para su programa lógico, toman un interés independiente en Frege. Finalmente, el hecho de que Carnap y Wittgenstein hayan conocido a Frege durante su final y «semántico» periodo, explica por qué primero fue visto como teórico del significado, en lugar de verse que él tildó esa teoría como imposible, y también, a despecho de su constante preocupación por atacar la concepción empirista de las matemáticas.

El trabajo de Ray Monk, «¿Fue Russell un filósofo analítico?», toma su provocativo título de la definición antes mencionada de la filosofía analítica dada por Dummett. Siguiendo a Dummett, la filosofía analítica está basada en tres principios: la meta de la filosofía es el análisis del pensamiento, el estudio del pensamiento es bruscamente distinguido del estudio psicológico del *pensar*, y el propio método para analizar el pensamiento es el análisis del lenguaje. Monk intenta demostrar que, acorde a esta definición, incluso Bertrand Russell no podría ser visto como filósofo analítico. Ciertamente, esto es un intento de *reductio ad absurdum* de la caracterización dada por Dummett de la tradición analítica, ya que éste considera a Russell como uno de sus fundadores.

Monk intenta mostrar que Russell, a través de sus muchas transformaciones, tuvo la convicción de que la filosofía no debería de ocuparse del lenguaje, sino del mundo y nuestro

conocimiento de éste. Fue sólo hasta 1918 que Russell vino a desarrollar un interés explícito por el lenguaje. Esto fue el resultado de aceptar la sugerencia radical de Wittgenstein en su *Tractatus*,[e] donde la lógica y las matemáticas son esencialmente lingüísticas. Pero, lejos de tomar esto como una indicación de la naturaleza lingüística de la filosofía, Russell concluyó que la lógica y las matemáticas no son esenciales para la labor filosófica de establecer la naturaleza de la realidad. Por otra parte, tiempo antes de 1918, Russell se suscribió al antipsicologismo mencionado por Dummett, pero después repsicologizó tanto el significado lógico como el lingüístico: «lejos de aceptar que sólo el método apropiado del análisis del pensamiento era el análisis del lenguaje, él hubiera sostenido, al contrario, que la única forma correcta para analizar el lenguaje era investigar el pensamiento, que la teoría del significado forma parte de la psicología».

Lo que hace a Russell un filósofo analítico, según Monk, no es el giro lingüístico, y ni siquiera su fundamental repudio al idealismo, sino su rechazo a su temprano monismo hegeliano, a favor de su concepción atómica de la realidad. Y esta revolución fue reforzada no tanto por Moore, sino por el desarrollo relacionado a los fundamentos de las matemáticas (Weierstrass, Dedekind y Cantor). Russell se fue convenciendo de que el camino real al entendimiento filosófico no era la síntesis o la construcción de sistemas, sino el análisis de las proposiciones en sus partes constitutivas, un proceso que nunca catalogó como esencialmente lingüístico. En consecuencia, Monk propone definir a la filosofía analítica, no en referencia al

e Primera edición considerada como «oficial»: WITTGENSTEIN Ludwig, ***Tractatus logico-philosophicus.*** (Kegan Paul, Londres 1922) 75p. Traducción al español de Enrique Tierno Galván: WITTGENSTEIN Ludwig, ***Tractatus logico-philosophicus.*** (Alianza, Madrid 1973) (?)p. En línea: http://es.scribd.com/doc/50191217/tractatus-logico-philosophicus-bilingue (10 de noviembre de 2011).

giro lingüístico, sino de una manera más sencilla, en su referencia al método o programa de análisis.

En «El surgimiento de la filosofía analítica del siglo XX», Peter Hacker sigue una línea similar. Hacker abruptamente distingue entre el comienzo de la filosofía analítica y el giro lingüístico. Además, él también insiste en que el siglo XX es, filosóficamente hablando, la época del lenguaje y de la lógica, y que la tarea de explorar estos temas recae en la filosofía analítica. Como sea, de acuerdo con Hacker, la principal influencia detrás del giro lingüístico fue Wittgenstein, en lugar de Frege. Hacker reconoce que, en un sentido general, gran parte de la filosofía es analítica. Sin embargo, a diferencia de Føllesdal, considera a esta vaga noción como infructuosa, y propone tratar a la filosofía analítica del siglo XX como una tendencia histórica, aunque multifacética y donde han habido muchos cambios.

El punto de partida de esta tradición es la venerable idea del análisis, de la descomposición a componentes. Lo que distingue a la moderna filosofía analítica, del torpe análisis mental de los empiristas británicos, es su orientación antipsicologista. El resultado de esta transformación es la «primera etapa» de la moderna filosofía analítica, como el programa de análisis lógico de Russell y el programa de análisis conceptual de Moore. Hacker indica que ni Russell ni Moore vieron su trabajo como lingüístico; incluso mantiene que la teoría de la descripción de Russell provoca algo de presión al concebir el análisis, no como filiación de identidades extralingüísticas, sino como operación intralingüística de paráfrasis oracional.

Al mismo tiempo, Russell, como Frege, concibieron el instrumento del análisis lógico, el cálculo lógico que habían inventado, como un *lenguaje ideal* que remplaza al lenguaje ordinario para los propósitos científicos y filosóficos, porque por sí solo es guiado por la estructura esencialmente lingüística

del pensamiento. Esto iba en contra del contexto del *Tractatus* de Wittgenstein, el cual inauguró el giro lingüístico, lo que significó la «segunda etapa» de la filosofía analítica. Las características centrales de esta revolución fueron: primero, la idea de que el análisis lógico no construye un lenguaje ideal, pero descubre una forma lógica que cualquier lenguaje posible ya lo contiene debajo de su superficie gramatical; segundo, el reclamo de que las proposiciones lógicas son tautológicas, en lugar de algún tipo de descripción sobre la realidad; tercero, el lema de que la filosofía es una «crítica del lenguaje», la cual determina los límites de las expresiones lingüísticas de los pensamientos. Estas ideas moldearon la «tercera etapa» de la filosofía analítica, así como los análisis de los filósofos de Cambridge de entre guerras y el positivismo lógico del Círculo de Viena, y por ende, formaron los aspectos más importantes, tanto de la filosofía británica, como de la norteamericana, de la segunda mitad del siglo XX.

En contraste con los otros trabajos, en «¿Por qué a la filosofía analítica le importa el lenguaje?», John Skorupski no se centra en asuntos históricos, ni en la pregunta de qué es lo que mejor define a la filosofía analítica. En cambio, provee un análisis crítico de uno de los aspectos centrales de la filosofía analítica del siglo XX, esto es, su preocupación que concierne al lenguaje y al significado. El lenguaje le interesa a la filosofía analítica porque las reglas de uso del lenguaje se ven como el fenómeno primitivo en donde el significado, el pensamiento y el *a priori* pueden ser entendidos. Acorde a Skorupski, esta «tesis de la prioridad», junto con la idea de que el uso de un término exhausta su significado, fueron en su momento inspiradas por dos ideas incluso más fundamentales, que todo contenido asertórico es real y que ningún hecho es intrínsecamente normativo.

Skorupski intenta socavar tanto la tesis de la prioridad como la idea de que el significado es uso, pero sin llegar a una

perspectiva platónica donde los conceptos y las proposiciones son entidades abstractas. Él piensa que el último Wittgenstein tuvo éxito en mostrar que ningún objeto puede tener un significado intrínseco. Como sea, al mismo tiempo este «argumento del significado no-intrínseco» deja abierta una tercera alternativa, donde los objetos no son abstractos, ni lingüísticamente relativos. Ciertamente, las reflexiones de Wittgenstein acerca de lo que es aplicar una regla, pueden usarse para mostrar (en contra de algunas indicaciones de Wittgenstein) que la dicotomía entre los hechos y las normas es insostenible. Éstos deben de ser contenidos normativos que ni son fácticos, ni son expresiones de las reglas de lenguaje. De esta forma, los conceptos no son entidades abstractas (como sostiene el platonismo), ni son el reflejo de convenciones lingüísticas (como sustenta la tradición analítica), sino que son constituidos por normas no lingüísticas de un tipo cognitivo o epistémico, normas con las que las reglas lingüísticas tienen que lidiar. La visión resultante rechaza la concepción de la filosofía analítica, del significado y del «*a priori*»; no obstante, Skorupski nos asegura que aun así se puede retener la noción deflacionaria de la metafísica como basada en «seudoproblemas».

La base de esta colección fue la conferencia de un día realizada en abril de 1995 en la Universidad de Reading. Los conferencistas fueron Hans Sluga, Ray Monk, Peter Hacker y John Skorupski. Los artículos de Sluga, Monk y Hacker son versiones de las lecturas que dieron en esa ocasión. El artículo de Skorupski versa sobre un tema relacionado a uno del que habló en su presentación, mientras que el artículo de Dagfinn Føllesdal fue aportado posteriormente. La conferencia fue apoyada por la Academia Británica para las becas de viaje, y por la Asociación Mind para la conferencia, estamos muy agradecidos con ambas.

Sea o no la filosofía analítica y la buena filosofía, una y la misma cosa, los ensayos de esta colección muestran que la filosofía analítica es capaz de lidiar con su propia tradición, en una manera que combina el rigor argumentativo, con la diligente erudición y con un buen sentido de las principales corrientes de la historia.

Hans-Johann Glock

Departamento de Filosofía
Universidad de Reading
Reading RG6 6AA
Inglaterra

I

FILOSOFÍA ANALÍTICA: ¿QUÉ ES Y POR QUÉ UNO DEBERÍA INVOLUCRARSE?

Dagfinn Føllesdal

En los estudios de la filosofía contemporánea, es común distinguir dos corrientes primordiales: la analítica y la continental. Luego, la filosofía analítica es dividida en dos tradiciones principales: una inspirada por la lógica, donde Bolzano, Frege y Russell son los primeros protagonistas relevantes, y otra orientada hacia la dirección del lenguaje ordinario, donde George Edward Moore, el último Wittgenstein y John Langshaw Austin desempeñan un papel central. En contraste, la filosofía continental comprende tendencias como la fenomenología, el existencialismo, la hermenéutica, el estructuralismo, el deconstructivismo, el neotomismo, el neokantismo, el neomarxismo, así como otros «neo-ismos».

Filosofía analítica		Filosofía continental		
Lógica	Lenguaje ordinario	Fenomenología	Existencialismo	Etc...

La filosofía analítica ha dominado en el mundo angloparlante durante al menos sesenta años, y ahora se está introduciendo en el continente. Esto causa problemas para quienes consideran a la filosofía analítica como un anatema, como un alejamiento de la filosofía seria. Otros lo reciben con buenos ojos; ellos estiman que la filosofía analítica es algo positivo. Así como hay comunidades y publicaciones periódicas para la fenomenología, el existencialismo y otras novedades de la filosofía continental, durante la última década se han estado estableciendo

comunidades y publicaciones periódicas para la filosofía analítica, como lo es *Ratio*.[a]

Aún ahora, cuando preguntamos «¿qué es la filosofía analítica?», no es fácil encontrar una respuesta. Como toda clasificación, está expuesta a una gran maleabilidad y puede ser empleada para diferentes propósitos, en particular, las siguientes dos:

(1) *Polémicas*. Las clasificaciones polémicas son bastante extendidas, porque son muy simplistas: primero uno define de tal manera que se asume un punto de vista fácil de refutar. En el mejor de los casos, se puede encontrar a alguien que realmente sostiene esa perspectiva. Como sea, entre más estúpido sea el punto de vista, menos evidencia se da de que alguien lo respalde.

Sin embargo, esto es un asunto menor comparado con el siguiente paso: ahora se aplica la clasificación a un gran número de filósofos, demasiados como para poderlos trabajar individualmente, por lo que se escribe sobre ellos como un grupo. En muchos de los casos, todo el primer paso es evadido: sólo se aplica la clasificación a un numeroso grupo de filósofos, sin preocuparse por la definición, los textos o la interpretación.

Semejantes polémicas son, desgraciadamente, muy comunes, especialmente en las populares discusiones sobre filosofía. Se cierran las mentes y se tiende a evidenciar el dicho: uno desprecia lo que no conoce. Para evitar esto, la evaluación, tanto positiva como negativa, siempre debe de estar basada en una cuidadosa interpretación.

(2) *Visiones generales*. Usualmente en las visiones generales, uno organiza los objetos a ser analizados en grupos afines a las características en las que se tiene interés. La agrupación quizá facilite la comprensión de la materia, además,

---

a La revista *Ratio* es publicada por Wiley-Blackwell y editada por John Cottingham. En línea: http://www.wiley.com/bw/journal.asp?ref=0034-0006&site=1 (17 de noviembre de 2011).

los grupos normalmente se clasifican. Esto es un uso relativamente inocente de las clasificaciones. No obstante, tan pronto como acontece una evaluación o una crítica, se aplican las objeciones mencionadas en el punto anterior (1): toda evaluación, en particular la crítica, debería estar basada en una meticulosa interpretación.

Un punto principal en mi trabajo será que la designación de «filosofía analítica» es inapropiada incluso para los propósitos de análisis, que toda división de la filosofía contemporánea en «continental» y «analítica» es fundamentalmente deficiente. Las preguntas que quiero hacer son éstas: ¿qué es la filosofía que llamamos analítica?, ¿por qué deberíamos involucrarnos en este tipo de filosofía?, y, ¿cómo se compara con las principales tendencias de la filosofía contemporánea; es la antagonista o la conciliadora de éstas; son compatibles o no?

Las deficiencias, en la clasificación de las corrientes de la filosofía contemporánea, son como la siguiente clasificación de «cierta enciclopedia china» que fue indicada por Jorge Luis Borges, y que puedes encontrar en un trabajo de Foucault:

> los animales se dividen en *a]* pertenecientes al Emperador, *b]* embalsamados, *c]* amaestrados, *d]* lechones, *e]* sirenas, *f]* fabulosos, *g]* perros sueltos, *h]* incluidos en esta clasificación, *i]* que se agitan como locos, *j]* innumerables, *k]* dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, *l]* etcétera, *m]* que acaban de romper el jarrón, *n]* que de lejos parecen moscas.[1]

---

1 BORGES Jorge Luis, "Die analytische sprache John Wilkins"; ***Das eine und die vielen. Essays zur literatur.*** (s/3, Múnich 1966) p. 212. Citado por Foucault en: FOUCAULT Michel, ***The order of things.*** (Random House, Nueva York 1970) p. xv.
N. del T. Texto original de Borges: BORGES Jorge Luis, "El idioma analítico de John Wilkins": ***Otras inquisiciones.*** (Emecé, Buenos Aires s/f) 102–106pp. En línea: http://ebookbrowse.com/el-idioma-analitico-de-john-wilkins-pdf-d69975242 (18 de octubre de 2012). Traducción al español, de la obra de Foucault,

El problema de esta enciclopedia china es que no existe un principio de clasificación, o eso parece para las personas de nuestro contexto cultural. La clasificación de las tradiciones *filosóficas* sufren *dos* problemas. El primero, no hay principio de clasificación. El segundo, no es claro cuáles son las diferentes tradiciones que supuestamente hay que clasificar –¿cómo pueden definirse o, al menos, caracterizarse rudimentariamente? Este problema tiene mucho acento respecto a nuestro tema –la filosofía analítica. ¿Qué *es* ésta?

Análisis conceptual

Una manera común de definir a la «filosofía analítica» es apelando a su método: se dice que está basada en su análisis conceptual. Esto cabe en algunas tempranas representaciones de su método. Tan pronto como en 1905, Moore habló del «análisis de conceptos filosóficos», y en *Nuestro conocimiento del mundo externo* de 1914,[b] Russell escribió sobre «el método lógico-analítico», pero sin decir mucho sobre las peculiaridades de este método. Friedrich Waismann, en su artículo «¿Qué es el análisis lógico?», que apareció en la revista *Erkenntnis*,[c] en el

de Elsa Cecilia Frost: FOUCAULT Michel, ***Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas.*** (Siglo XXI, Buenos Aires 1989) 375p. En línea: http://es.scribd.com/doc/65883809/Foucault-Michel-Las-Palabras-Y-Las-Cosas-378-Pgs (18 de octubre de 2012).

b Primera edición: RUSSELL Bertrand, ***Our knowledge of the external world.*** (Open Court Publishing, Londres 1914) 245p. Traducción al español de Ricardo Velzi: RUSSELL Bertrand, ***Nuestro conocimiento del mundo externo.*** (Losada, Buenos Aires 1946) 246p.

c La revista *Erkenntnis* fue el organismo de difusión del Círculo de Viena, la cual fue fundada en 1930 por Hans Reichenbach y Rudolf Carnap, refundada en 1975 por Wilhelm K. Essler, Carl G. Hempel y Wolfgang Stegmüller, y actualmente el editor en jefe es Hans Rott. En línea: http://www.uni-regensburg.de/Fakultaeten/phil_Fak_I/Philosophie/theo_neu/ErkenntnisV/ (17 de noviembre de 2011). Archivo histórico en línea: http://www.springerlink.com/content/0165-0106/1/1/ (17 de noviembre de

último número antes de la guerra, escribe que «la filosofía, puede ser llamada el análisis lógico de nuestros pensamientos». De acuerdo con Waismann, este análisis consiste en «la disección de nuestros pensamientos hasta en su último elemento lógico [...] como el químico que analiza una sustancia».[2]

Esta comparación quizá se adapte bien a George Edward Moore, quien, por ejemplo, intenta diseccionar el concepto de «caballo» del mismo modo en que un caballo es anatómicamente diseccionado.[3] Pero la caracterización de Waismann sólo cabe en una minoría de filósofos analíticos contemporáneos. ¿Qué pasa con Quine, por ejemplo, que niega la existencia de los conceptos? Tal vez algunos de los primeros representantes de la filosofía analítica se hayan pensado a sí mismos como diestros en el análisis conceptual. No obstante, únicamente unos pocos, de los que en nuestros días son clasificados como filósofos analíticos, pueden ser señalados como analistas de conceptos, del significado o del lenguaje. Aquí tenemos una elección; o restringimos la etiqueta de «filosofía analítica» a esos pocos filósofos, y dejamos de aplicársela a todos esos filósofos que, en las investigaciones en torno a la filosofía contemporánea, son clasificados como filósofos analíticos; o tratamos de definir a «la filosofía

2011).

2 WAISMANN Friedrich, “Was ist logische analyse?”, en: ***Erkenntnis.*** (s/e, s/l 1939) vol. 8, núm. 1, 265–289pp. Traducción al inglés: WAISMANN Friedrich, “What is logical analysis?”; ***Philosophical papers.*** (Reidel, Dordrecht 1977) 81–103pp.
N. del T. El artículo original en línea: http://www.springerlink.com/content/rp46r4m824413638/fulltext.pdf (17 de noviembre de 2011).

3 Cfr. MOORE George Edward, ***Principia Ethica.*** (CUP, Cambridge 1989) pp. 7 y 8.
N. del T. La obra original en línea: http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica (17 de noviembre de 2011). Traducción al español de Adolfo García Díaz y de Ana Isabel Stellino: MOORE George Edward, ***Principia Ethica.*** (UNAM, México 1997) 378p.

analítica» de tal modo que quepa la gran variedad de filósofos que normalmente se llaman «analíticos». En este artículo propongo esto último.

Doctrinas, problemas, aproximaciones

Algunas corrientes filosóficas, como la fenomenología, son determinadas por sus perspectivas o sus doctrinas. Un fenomenólogo es alguien que tiene un punto de vista característico acerca de la intencionalidad y de otros temas relacionados. Neotomistas, neokantianos, neomarxistas, etc., también son personificados por sus puntos de vista. Sin embargo, esto no se sostiene para la hermenéutica, la cual se define más bien por su amplia gama de problemas. La hermenéutica se interesa por las preguntas acerca de la comprensión, con la interpretación de los textos y con otras manifestaciones del intelecto humano, al decir de Dilthey. Sólo se encarga de otros problemas filosóficos cuando están relacionados con la comprensión y con la interpretación. Pero en cuanto a sus puntos de vista, muchos proponentes de la hermenéutica difieren abruptamente.

Por este motivo y hasta este punto, es aparente que, en la clasificación habitual de las principales corrientes de la filosofía contemporánea, confluyan dos distintos principios de clasificación: doctrinas y problemas. Además, la tradición que nos ocupa, la filosofía analítica, no puede representarse en referencia a doctrinas, ni a problemas. Los filósofos analíticos estudian una variedad de problemas filosóficos, y los expresan con diferentes puntos de vista. Sé de una opinión no-filosófica que es compartida por muchos o, incluso, por todos los filósofos analíticos, que al menos no es un punto de vista completamente trivial. En mi opinión, lo que preferentemente distingue a la filosofía analítica es su particular manera de aproximarse a los problemas filosóficos, aunque, como hemos

visto, este acercamiento no debe ser identificado con un método específico de análisis de conceptos filosóficos. Pero, ¿en qué consiste esta distintiva aproximación? Ésta es la pregunta que ahora nos ocupará, y no es fácil.

Afiliación genética: escuelas

Pero antes de dirigirnos a esta pregunta, primero dejemos notar que por ahora hemos encontrado tres principios de clasificación: acorde a doctrinas, a problemas y a *formas de aproximación*. Saltamos de una a la siguiente y a la tercera, como en la enciclopedia china, sin un principio unificador. Para cualquier clasificación, esto es una seria dificultad. Por estas razones, antes de intentar caracterizar a la filosofía analítica, debemos considerar un principio alternativo de clasificación, que quizá ya se te había ocurrido: tal vez la representación de las corrientes filosóficas debería considerarse como una clasificación genética, una clasificación en *tradiciones* filosóficas, en *escuelas de filósofos*, en filósofos que son maestros y pupilos, preocupados por debatir unos con otros, hasta ir a las mismas raíces filosóficas.

Esta clasificación funciona muy bien para algunas de las mayores corrientes: la fenomenología, el neotomismo y otros «neo-ismos». No obstante, con la hermenéutica esto no procede tan bien. En la antigüedad, en la Edad Media y en la temprana filosofía moderna, uno ya encuentra los primeros esfuerzos hermenéuticos. Estos empeños rara vez fueron tomados de forma aislada, o con el conocimiento del uno al otro. Sin embargo, lo común de esto es que se ha contribuido al entendimiento filosófico del tema de la comprensión y de la interpretación. De forma similar, para el existencialismo uno encuentra existencialistas anticipados como San Agustín.

Ha habido intentos de traer a la filosofía analítica a los ámbitos de un esquema genético de escuelas filosóficas. Por

ejemplo, siempre se ha dicho que la filosofía analítica inició con Frege y Russell (la vertiente lógica), y con George Edward Moore (la vertiente del lenguaje ordinario). Se ha estado aclamando que el año de 1903 puede considerarse como el año del nacimiento de la filosofía analítica, debido a la publicación simultánea de *Los principios de la matemática* de Russell,[d] y «La refutación del idealismo» de Moore.[e] Pero esta indicación no es del todo seria. Fácil sería asegurar que más de veinte años antes, Frege ya se había enfocado a la filosofía analítica. Como sea, Frege no genera problemas para la clasificación genética de esta filosofía. Después de todo, sus trabajos fueron profundamente estudiados por Russell y en su *Principia mathematica*, Russell y Whitehead escribieron que «en todas las preguntas del análisis lógico, nuestra deuda principal es con Frege».[4] En cuanto a esto, para poder incluir a Frege dentro de los filósofos analíticos es necesario cambiar la fecha de

---

d Primera edición: RUSSELL Bertrand, ***The principles of mathematics.*** (Allen & Unwin, Londres 1903) 534p. Segunda edición en línea: http://es.scribd.com/doc/8300456/The-Principles-of-Mathematics-1903-Bertrand-Russell (17 de noviembre de 2011). Traducción al español de Juan Carlos Grimberg: RUSSELL Bertrand, ***Los principios de la matemática.*** (Espasa-Calpe, Buenos Aires 1948) 619p.

e Primera edición: MOORE George Edward, "The refutation of idealism", en; ***Mind.*** (Oxford University Press, Oxford 1903) vol. 12, núm. 48 433–453pp. En línea: http://fair-use.org/mind/1903/10/the-refutation-of-idealism (17 de noviembre de 2011). Traducción al español de Miguel García-Baró: MOORE George Edward, ***La refutación del idealismo.*** (UCM, Madrid 2003) 38p. Una traducción de Jesús M. Morote en línea: http://es.scribd.com/doc/50961643/GE-Moore-Refutacion-del-idealismo (17 de noviembre de 2011).

4 RUSSELL Bertrand y WHITEHEAD Alfred North, ***Principia mathematica.*** (Cambridge University Press, Cambridge 1910) vol. 1, p. viii.
N. del T. Son un total de tres volúmenes, publicados en 1910, 1912 y 1913. Sus primeras ediciones en línea: http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=umhistmath;idno=AAT3201 (17 de noviembre de 2011).

nacimiento de 1903 a 1879, año en el que la *Conceptografía* fue publicada.

Sin embargo, la concepción de las principales corrientes de la filosofía como escuelas filosóficas es insatisfactoria. Ya he mencionado los problemas en el caso de la hermenéutica y del existencialismo. En éstos, los filósofos son agrupados no porque sean maestros y discípulos, sino porque ellos abordan los mismos problemas. En mi opinión, la filosofía analítica genera más problemas serios que la hermenéutica y el existencialismo, desde la idea de que las principales corrientes filosóficas consisten en escuelas del pensamiento. Tómese como ejemplo a Bernard Bolzano.

A mi juicio, Bolzano, nacido en 1781, fue un prominente filósofo analítico. Antes del siglo XIX, él anticipó muchas de las ideas centrales de Frege, Carnap, Tarski, Quine y otros, abordándolas de una manera ejemplar. Con estas buenas razones, Anders Wedberg inicia su último volumen de historia de la filosofía, que es la presentación de la filosofía contemporánea, con un capítulo sobre Bolzano.[5] Después siguen Frege, Russell, Moore y otros filósofos de nuestro siglo. Decir que Bolzano es un filósofo analítico no puede significar que Frege, Russell, Moore y otros filósofos analíticos son sus discípulos. Frege no menciona a Bolzano y parece ser que jamás lo conoció. No es improbable que algunas influencias de Bolzano lo alcanzaran por medio de intermediarios. Pero para aceptar la tesis genética, donde Bolzano ejerció una influencia decisiva sobre Frege, uno debería de creer en la transmigración de las almas: Frege nació en 1848, el año cuando murió Bolzano (como sea, éste murió seis semanas después del nacimiento de Frege).

---

5 Cfr. WEDBERG Anders, ***A history of philosophy: from Bolzano to Wittgenstein.*** (Clarendon Press, Oxford 1984) vol. 3.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

Parece que Russell tampoco conoció a Bolzano, aun con el hecho de que Bolzano se ocupó por mucho tiempo, no sólo de la filosofía de la lógica y de la filosofía del lenguaje, sino también de otros temas en los que Russell trabajó, como la filosofía de Leibniz. Bolzano permaneció desconocido hasta el trabajo de Heinrich Scholz, de Kaila en Finlandia y de Wedberg y sus discípulos. Por ejemplo, hasta hace poco no había una entrada de Bolzano en la *Enciclopedia británica*.[f] Sólo Husserl le prestó atención a Bolzano; explícitamente le agradece en sus *Investigaciones lógicas*[g] así como en otros trabajos. Si las principales corrientes filosóficas son escuelas, donde la relación maestro/discípulo y su influencia actual son decisivas, Bolzano debe de considerarse como un fenomenólogo. Sin embargo, en su trabajo uno encuentra muy pocos puntos de vista en torno a la intencionalidad y a otros temas característicos de la fenomenología. En lugar de esto, todos aquellos, que han estudiado a Bolzano, han concluido que es un típico filósofo analítico. «El gran abuelo de la filosofía analítica», lo llama Dummett, pero esto sólo significa que se indica una conexión sistemática y no una genética.[6]

---

f En línea: http://www.britannica.com/EBchecked/topic/72451/Bernhard-Bolzano (17 de noviembre de 2011).

g Primera edición: HUSSERL Edmund, ***Logische Untersuchungen.*** (Veit, Leipzig 1900) 2vols. Cuarta edición del primer volumen en línea: http://www.archive.org/stream/logischeuntersuc01hussuoft#page/vi/mode/2up (17 de noviembre de 2011). Traducción al español de Manuel García Morente y de José Gaos: HUSSERL Edmund, ***Investigaciones lógicas.*** (Alianza, Madrid 2006) 2vols. Primer volumen en línea: http://es.scribd.com/doc/63136904/Edmund-Husserl-Investigaciones-logicas-I (17 de noviembre de 2011). Segundo volumen en línea: http://es.scribd.com/doc/61585246/Investigaciones-Logicas-2 (17 de noviembre de 2011).

6 Cfr. DUMMETT Michael, ***The roots of analytic philosophy.*** (Duckworth, Londres 1993) p. 171.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

Por esta razón estamos bien advertidos en abandonar la idea de que la clasificación de las corrientes filosóficas es una clasificación genética de escuelas filosóficas. La idea podría mantenerse para el neotomismo, el neokantismo, el neomarxismo, etc... pero difícilmente lo sería para otras corrientes. Algunas de éstas, como la fenomenología, son caracterizadas por ciertas perspectivas o tesis, otras, como la hermenéutica, por un rango particular de problemas. Lo que tenemos aquí es una mezcla de diversos criterios, pero no una base común de clasificación, una situación similar a la enciclopedia china.

Pero la filosofía analítica continúa demandando nuestra atención. Aún no hemos establecido qué es. Tenemos unas respuestas negativas: la filosofía analítica no es una escuela, uno puede ser un filósofo analítico sin haber estudiado a algún filósofo analítico y sin haber influenciado a otros. Todavía más, no hay una perspectiva filosófica o método conceptual de análisis que sea compartido por todos o por la mayoría de los filósofos analíticos. Pero, ¿qué se puede decir positivamente de ésta? Ya he mencionado que esta filosofía parece estar caracterizada por su forma de aproximarse a los problemas filosóficos. Por ello, la pregunta es: ¿cuáles son las características de esta aproximación?

Ya he remarcado que hay muchos filósofos analíticos, como Quine, que no encajan en la perspectiva de la filosofía analítica como una forma de análisis conceptual. Es cierto que a los filósofos analíticos les gusta investigar el lenguaje. Pero la filosofía del lenguaje sólo es una parte de esta filosofía. Los filósofos analíticos pueden ser encontrados en todas las áreas de la filosofía, por ejemplo, en la epistemología, en la ética, en la estética, en la filosofía de la mente y en la metafísica. Los filósofos morales, como Rawls, raramente se pronuncian sobre el lenguaje y la filosofía del lenguaje; y aun así son filósofos analíticos.

Argumento y justificación

Creo que la respuesta a nuestra pregunta es que la filosofía analítica está muy interesada por el argumento y la justificación. Un filósofo analítico, que presenta y evalúa una posición filosófica, pregunta: ¿qué *razones* hay para aceptar o rechazar esta postura? Esta pregunta necesita una investigación de qué es lo que se desprende de la posición en cuestión, y hacia qué otras posturas puede derivarse. ¿Cómo puede uno reforzarla o invalidarla? Así uno luego descubre que las pequeñas diferencias, en el camino a formular una postura, determinan si es aceptable o no.

Creo que ésta es una razón por la que los filósofos analíticos están constantemente preocupados por el análisis del lenguaje. El análisis lingüístico es necesario para evitar ambigüedades y confusiones que pueden ser cruciales para la validación de una línea de argumentación.

Para estar seguros, algunos filósofos analíticos claman que un exitoso análisis lingüístico o conceptual es el único objetivo de la filosofía. George Edward Moore fue de esta opinión, así como Wittgenstein, tanto al principio como al final. En los filósofos que han sido influenciados por Moore y por Wittgenstein, uno siempre encuentra esta idea. De esta forma, Schlick escribe en su bien conocido ensayo, «El momento decisivo en la filosofía», que fue incluido en el primer volumen de la revista *Erkenntnis*:

> Por medio de la filosofía las enunciaciones son explicadas, por medio de la ciencia son verificadas. Esta última está preocupada por la verdad de los argumentos, la primera por lo que realmente significan.[7]

7 Edición original: SCHLICK Moritz, "Die Wende der philosophie", en: ***Erkenntnis.*** (s/e, s/l 1930) vol. 1, núm. 1, 4–11pp. Traducción al inglés de A. J. Ayer: SCHLICK Moritz, "The turning point in philosophy"; ***Logical positivism.*** (Free Press, Nueva York 1959) p. 56.

El mismo contraste entre la ciencia y la filosofía es evidente en el ensayo de Waismann, «¿Qué es el análisis lógico?», anteriormente mencionado:

> la filosofía y la ciencia expresan dos tipos de actividades diferentes del entendimiento humano. El pensamiento científico busca el conocimiento, por ejemplo, de las proposiciones que son verdaderas, que son acordes a la realidad. En un nivel más alto, se erigen en una construcción teórica que vincula a los hechos, ininteligibles en su dispersión y en su aislamiento, y que de esta manera los explica [...] De ahí, lo que puede conseguirse a través de la filosofía es una mayor claridad. Los resultados de la reflexión filosófica no son proposiciones, sino la clarificación de las proposiciones.[8]

En contraste, otros filósofos analíticos, en realidad la mayoría, sostienen que la filosofía está interesada por la verdad. Muchos de ellos también creen que es similar a la ciencia. De este modo, Russell escribió que la filosofía es «esencialmente una con la ciencia, difiriendo de las ciencias especializadas meramente por la generalidad de sus problemas».[9] Puntos de vista similares son encontrados desde Mach hasta Quine.

En el mismo sentido, Frege escribe que sus intentos por clarificar el lenguaje no es su intención real. Él nunca creyó que los problemas filosóficos pudieran ser resueltos a través de un análisis del lenguaje, sino que sólo dichos análisis pueden ayudar a entender mejor los problemas. Ciertamente, él no compartía el punto de vista de Wittgenstein, donde el análisis

---

N. del T. El artículo original en línea: http://www.springerlink.com/content/p8433545767l8032/fulltext.pdf (17 de noviembre de 2011). Traducción al inglés de David Rynin, en línea: http://zolaist.org/wiki/images/7/79/The_Turning_Point_in_Philosophy.pdf (17 de noviembre de 2011).

8 WAISMANN Friedrich, *op. cit.* p. 81.

9 RUSSELL Bertrand, ***Sceptical essays.*** (Norton, Nueva York 1928) pp. 69–71.
N. del T. Traducción al español de Miguel Pereyra: RUSSELL Bertrand, ***Ensayos de un escéptico.*** (M. Aguilar, Madrid 1931) 283p.

lingüístico provee la solución a los problemas filosóficos, como es sostenido en el prefacio del *Tractatus*, o que la raíz de los problemas residen en el lenguaje, como leemos en muchos pasajes de las *Investigaciones filosóficas*.[h]

Esto ilustra muy bien mi argumento de que la filosofía analítica no puede ser identificada con referencia a una colección de tesis compartidas. Incluso en una respuesta fundamental como, «¿qué es la filosofía?», los filósofos analíticos dan una solución totalmente diferente. No obstante, uno no puede dudar seriamente de que estos filósofos –Moore, Wittgenstein, Schlick, Waismann, Russell y Frege– sean filósofos analíticos.

Por este motivo, el énfasis en el argumento y en la justificación parece ser más característico para la filosofía analítica, que el interés por el análisis conceptual, que sólo forma una parte de éste. Mi tesis, de que la filosofía analítica no se caracteriza por una doctrina o por problemas específicos, sino por el argumento y la justificación, fácilmente puede ser constatada. Para refutarla, uno sólo necesita encontrar filósofos que se consideran analíticos, pero que están poco preocupados por el argumento y la justificación.

h Edición bilingüe alemán-inglés y con traducción al inglés por Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe: WITTGENSTEIN Ludwig, ***Philosophische Untersuchungen / Philosophical investigations.*** (Basil Blackwell, Oxford 1953) 232/232p. Edición alemana en línea: http://www.geocities.jp/mickindex/wittgenstein/witt_pu_gm.html#LocalLink-c10 (17 de noviembre de 2011). Edición bilingüe alemán-español y con traducción de Alfonso García Suárez y de Ulises Moulines: WITTGENSTEIN Ludwig, ***Investigaciones filosóficas.*** (Crítica, Barcelona 1988) 226/226p. En línea: http://new.pensamientopenal.com.ar/21122009/filosofia04.pdf (17 de noviembre de 2011).

Wittgenstein

Wittgenstein y sus seguidores inmediatamente vienen a la mente. ¿Encontramos argumentos y justificaciones en estos filósofos? ¿O después de todo quizá no son filósofos analíticos? Von Wright, un distinguido filósofo analítico, ha profundizado en lo anterior, y escribe, acerca de la filosofía del último Wittgenstein, «que su espíritu es extraño e incluso hostil a la habitual aproximación "analítica"».[10]

Por ello, no sorprende que el último Russell considere que la influencia de Wittgenstein, en el subsecuente desarrollo de la filosofía, fuese un infortunio. En una reseña del libro de James Opie Urmson, *Análisis filosófico: su desarrollo durante el período de entreguerras*,[i] Russell expresa su aversión como sigue:

> El último Wittgenstein [...] parece que creció cansado del pensamiento serio y ha inventado una doctrina que hace de esto una actividad innecesaria. En ningún momento creo que esta doctrina, la cual acarrea escuetas consecuencias, sea verdadera. Como sea, me doy cuenta de que tengo unos prejuicios tremendamente fuertes en su contra, por lo que, si es cierta, la filosofía es, en el mejor de los casos, una pequeña ayuda a los lexicógrafos, y en el peor de los casos, un banal entretenimiento a la hora del té.[11]

---

10 WRIGHT Georg Henrik, "Analitic philosophy: a historico-critical survey"; ***The tree of knowledge and other essays.*** (Brill, Leiden 1993) p. 32.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

i Primera edición: URMSON James ***Opie, Philosophical analysis: its development between the two world wars.*** (Clarendon, Oxford 1956) 202p. Traducción al español de José L. García Molina: URMSON James Opie, ***Análisis filosófico: su desarrollo durante el período de entreguerras.*** (Ariel, Barcelona 1978) 240p.

11 Edición reimpresa: RUSSELL Bertrand, ***My philosophical development.*** (Simon and Schuster, Nueva York 1959) pp. 216 y 217.
N. del T. La traducción se hizo directamente del texto en inglés, pero existe una traducción de Juan Novella Domingo: RUSSELL Bertrand, ***La***

¿Qué es el argumento y la justificación?

Por razones que discutiré después, considero que el argumento y la justificación son elementos muy importantes para la actividad filosófica, y me vuelvo escéptico cuando están ausentes. Sin embargo, tengo una concepción muy general de lo que cuenta como «argumento» y «justificación».

Como todos en filosofía sabemos, así como en otras áreas, el argumento significa más que sólo el argumento deductivo. La teoría de la argumentación deductiva está muy desarrollada, y junto con ésta, es importante entender y aplicar otros tipos de argumentación. Los tipos de argumentación que encontramos en la filosofía y en otras áreas, usualmente son variantes de los argumentos no-monotónicos, esto es, argumentos en los que la adición de nuevas premisas pueden poner en duda una conclusión que podría hacerse sin estas premisas.

La filosofía también consiste en intrincadas descripciones de emociones, y de actitudes y actividades humanas, así como de la percepción. Aquí estamos ansiosos por encontrar formas de descripción y de distinciones que se adapten al material, mientras que al mismo tiempo, creamos una mayor claridad y cohesión. Claridad y cohesión son los conceptos claves en la filosofía. Tal vez más que en las ciencias especializadas, la filosofía desea ver «cómo se entretejen todas las cosas para formar el todo, obrando y viviendo lo uno en lo otro».[12]

En filosofía, así como en otras ciencias, es necesario alternar entre la investigación de las conexiones generales y los

---

evolución de mi pensamiento filosófico. (Alianza, Madrid 1982) 298p.

12 GOETHE Johann Wolfgang, ***Faust.*** (s/e, s/l s/f) cap. I, v. 447ss.
N. del T. Traducción al español de José Roviralta: GOETHE Johann Wolfgang, ***Fausto.*** (Cátedra, Madrid 1987) cap. I, v. 447ss. En línea: http://www.bibliotecagratis.com/pdf/fausto_goethe.pdf (19 de noviembre de 2011).

detalles. La teoría de las conexiones generales debe de ajustarse a los detalles, y los detalles deben de encontrar un lugar en una teoría más general. A través de esta clase de «equilibrio reflexivo» es como llegamos a la justificación de nuestras intuiciones filosóficas, de las generales así como de las detalladas, de las específicas. Goodman, Israel Scheffler y Rawls han introducido esta idea al debate contemporáneo. La pregunta de qué llega a ser un argumento sólido y una justificación válida es, en sí misma, una interrogante que está dentro de la filosofía analítica. Es más, es una cuestión importante y que puede ser respondida de diferentes maneras.

Al principio de nuestro siglo, Husserl ya había propuesto una concepción de la justificación similar a la de Goodman, Scheffler y Rawls. Él escribió que la unidad, la cual enlaza la variedad de enunciaciones de un tratado o de una teoría, confiere una «validez interrelacionada» de estas declaraciones.[13] Husserl también enfatizó que «las múltiples validaciones prelógicas actúan como la base de las lógicas».[14] Lo que encuentro particularmente interesante en Husserl es que él, incluso más que Goodman, Scheffler y Rawls, se refleja en la pregunta del porqué estas clases de conexiones se confieren validez. A su juicio, la razón es que las «opiniones» (*Auffassungen*) en las que finalmente confiamos, no son tematizadas por nosotros, y en muchos de los casos nunca lo serán. Cada pretensión de validez y de verdad está fundada en

---

13 Cfr. HUSSERL Edmund, “Erste Philosophie”; ***Husserlania VII.*** (Martinus Nijhoff, La Haya 1956) vol. VII, 19.33.
N. del T. Traducción al español de Rosa Helena Santos de Ilahu: HUSSERL Edmund, ***Filosofía primera (1923/24).*** (Norma, Bogotá 1998) 504p.

14 HUSSERL Edmund, “Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendentale phänomenologie”; ***Husserlania VI.*** (Martinus Nijhoff, La Haya 1976) 127.15—16.
N. del T. Traducción al español de Jacobo Muñoz y Salvador Mas: HUSSERL Edmund, ***La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*** (Altaya, Barcelona 1999) 366p.

este *mundo de la vida* de opiniones no-tematizadas, las cuales nunca las hemos hecho objeto de un juicio.

Uno podría pensar que esto sólo empeora las cosas. No sólo confiamos en algo incierto, sino también en algo que nunca hemos pensado y algo que, consecuentemente, jamás hemos sometido a un escrutinio consciente. No obstante, Husserl mantiene que precisamente esta naturaleza no-tematizada de nuestras opiniones es lo que hace de ellas la última corte de la justificación. Bajo su criterio, «aceptar» y «creer» no son actitudes que adoptamos con base en una decisión deliberada. Lo que aceptamos, y la noción misma de aceptar, son parte de nuestro mundo de la vida; y, acorde a Husserl, no hay posibilidad de escapar de esta no-tematizada aceptación. Cito: «Es imposible evadir la cuestión a través de la preocupación por la aporía o la argumentación, alimentada por Kant o Hegel, Aristóteles o Aquino».[15]

Considero esta idea de Husserl como una contribución estimulante para nuestra contemporánea discusión sobre la justificación última y la teoría del equilibrio reflexivo. El equilibrio reflexivo es cercano a lo que, en mi discusión sobre la filosofía analítica, he llamado el argumento y la justificación. Esta idea nos provee de una concepción de la filosofía analítica que es abierta pero sin ser vacua. Los grandes héroes de la filosofía analítica, como Bolzano, Frege y Russell, caben en esta concepción. A través del gran peso que le han dado a la argumentación, ellos han contribuido a la empresa del entendimiento filosófico en muchas de las conexiones generales, así como en detallados estudios y distinciones. Incluso Moore y Wittgenstein dieron aportaciones importantes. Aunque ellos no dan mucha información sobre las conexiones generales, han otorgado descripciones y delimitado distinciones; todavía más, ellos han detectado dificultades que, todo intento por generar una filosofía sistemática, debe de

15 HUSSERL Edmund, *op. cit.* 134.15—16.

tomar en cuenta. Descubrir inconvenientes también es una contribución relevante para la filosofía, en realidad, es una muy significativa.

Filósofos no-analíticos

Mi caracterización de la filosofía analítica a través de los conceptos de «argumento» y de «justificación» puede parecer muy abierta y amplia. ¿Hay algún filósofo que, por esta distinción, no sea considerado como analítico? Para tomar como ejemplos a filósofos del siglo XX, pienso que esta representación no tiene cabida en Heidegger y Derrida. En lugar de argumentos y de justificaciones, ellos predominantemente emplean la retórica; uno encuentra en sus trabajos muchos de los tradicionales dispositivos retóricos. Así como Husserl escribió en su ejemplar de *Ser y tiempo*: «lo que aquí está dicho es mi propia doctrina, pero sin su profunda justificación».[16]

Esto es similar en Derrida. A este respecto, es típica su «discusión» con Searle. Searle se defiende de las críticas de Derrida hacia su postura, sobre la base de que ha sido malinterpretado y erróneamente citado. En lugar de discutir estas objeciones, Derrida etiqueta a Searle como una SRL (Sociedad de Responsabilidad Limitada), para indicar que Searle no está dispuesto a tomar la responsabilidad de sus posturas. La audiencia aplaudió a Derrida, pero esto no es filosofía analítica.

Con esto no se quiere indicar que Heidegger, y quizá también Derrida, no pudieron aportar ideas filosóficas. Sin

---

16 Copia de *Ser y tiempo* de Husserl, p. 62.
N. del T. Primera edición: HEIDEGGER Martin, ***Sein und Zeit.*** (Niemeyer, Halle 1927) (?)p. Traducción al español de Jorge Eduardo Rivera: HEIDEGGER Martin, ***Ser y tiempo.*** (Trotta, Madrid 2003) 500p. En línea: http://es.scribd.com/doc/71967270/64601847-ser-y-tiempo (20 de noviembre de 2011).

embargo, para descubrir estas ideas, sería necesario formular sus respectivos puntos de vista de una forma más clara, con el propósito de encontrar qué se les puede aducir a favor o en contra. La falta de argumentos y de justificaciones genera problemas para semejante reconstrucción. El argumento y la justificación contribuyen a clarificar qué es lo que se afirma; cuando están ausentes, la interpretación se vuelve difícil.

Hermenéutica y filosofía analítica

En su excelente artículo, «Filosofía analítica: un estudio histórico-crítico», con el cual estoy en gran parte de acuerdo, von Wright ha sostenido que *la hermenéutica* es incompatible con la filosofía analítica.[17] Por mi parte tengo una opinión diferente. Von Wright ofrece dos principales razones para su tesis. *Primero*, la hermenéutica enfatiza la diferencia entre las ciencias sociales y las humanidades por un lado, y las ciencias naturales por el otro. Enfatizar esta diferencia va en desacuerdo con la unidad de las ciencias. *Segundo*, acorde a von Wright, esos filósofos analíticos que se han preocupado por las preguntas acerca de la interpretación y la comprensión, por ejemplo Quine, Sellars y Davidson, son naturalistas, cuando la hermenéutica estriba en concebir al ser humano desde el ámbito *histórico* y *cultural*.

El problema con las dos razones dadas por von Wright es que, tanto los filósofos analíticos y los representantes de la hermenéutica han abogado muy diversas opiniones. No todos los filósofos analíticos proponen la unidad de las ciencias. Mucho depende de cómo es entendida esta unidad. Nadie sostiene que las ciencias sociales y las humanidades realizan los típicos experimentos de las ciencias naturales. Sólo unos pocos sostienen que las ciencias sociales y las humanidades lidian con leyes idénticas a las de las ciencias naturales. Incluso en las

17 Cfr. WRIGHT Georg Henrik, *op. cit*, p. (?).

ciencias naturales, la idea de semejantes leyes está casi muerta, y con ello, también el método *nomológico*-deductivo. En contraste, para algunos de nosotros el método *hipotético*-deductivo significa algo completamente diferente: la necesidad de hipótesis no tiene el estatuto de leyes, sino más bien de asunciones, que debemos de probar a través de sus conexiones con otros estatutos presentes en la totalidad de la red teórica.

Como ejemplo de un acercamiento analítico a la hermenéutica, mencionaré el artículo de Wolfgang Stegmüller, «El llamado círculo de la comprensión».[18] Este ensayo, así como contribuciones de otros filósofos analíticos, constituyen lo que llamo la hermenéutica *analítica*.

En cuanto a la segunda razón dada por von Wright, para su tesis de que la hermenéutica y la filosofía analítica son incompatibles, a saber, que la hermenéutica es no-naturalista, quiero hacer observar lo siguiente: primero, el naturalismo de Quine, Sellars y Davidson sólo es una opinión compartida por *algunos* filósofos analíticos, en realidad, probablemente sólo una minoría. Segundo, obviamente esto no quiere decir que la hermenéutica no sea compatible con el naturalismo. Estamos tratando un difícil problema filosófico que pide una argumentación cuidadosa. Quine y Davidson afirman, aunque en diferentes campos, que la comprensión y la interpretación pueden explicarse de forma natural. De paso, a este respecto los esfuerzos de Davidson han despertado cierto interés entre la crítica literaria, como lo demuestra la reciente publicación, *La teoría literaria después de Davidson*.[19] Parece ser que los críticos literarios están en la búsqueda de una fundamentación

---

18 Cfr. STEGMÜLLER Wolfgang, “Der sogenannte zirkel des verstehens”; ***Natur und geschichte.*** (Meiner, Hamburgo 1973) 21–45pp. Traducción al inglés: STEGMÜLLER Wolfgang, ***Collected papers on epistemology, philosophy of science and history of philosophy.*** (Reidel, Dordrecht 1977) vol. 2, 311p.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

filosófica de sus teorías. Derrida les ofreció algo, que algunos críticos literarios encontraron atractivo, mientras que los filósofos analíticos se han dedicado muy poco al respecto. Aquí yace un importante reto para estos filósofos.

Conclusión

Una conclusión que podemos ver en mis reflexiones de este ensayo, es que la filosofía analítica no puede ser definida por la referencia a una determinada *perspectiva* o *problemática* filosófica, o a través de un peculiar método de análisis conceptual. En lugar de eso, lo que la distingue es su particular *forma de aproximarse* a los problemas filosóficos, donde la argumentación y la justificación juegan un papel decisivo. Sólo de esta manera la filosofía analítica difiere de otras «tendencias» dentro de la filosofía.

Por lo tanto, la tradicional clasificación de la filosofía contemporánea, donde la filosofía analítica es una rama más entre las otras, es engañosa. Mejor sería decir que la distinción entre analítico y no-analítico corre *a través* de otras divisiones. Uno puede ser filósofo analítico y también fenomenólogo, existencialista, hermeneuta, tomista, etc. El que uno sea filósofo analítico depende de cuánta importancia se le atribuye al argumento o a la justificación. Por ejemplo, hay fenomenólogos que son *más* analíticos, y otros que lo son *menos*. En el mismo sentido, podemos clasificar a los filósofos de todas las épocas históricas. Así Tomás de Aquino es el más analítico de los tomistas. Y Aristóteles, Descartes, así como un gran número de grandes filósofos, son filósofos analíticos. Para mí, la manera en como he definido la filosofía analítica es casi tautológica.

19 Cfr. DASENBROCK Reed Way, ***Literary theory after Davidson.*** (Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1993) 332p.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

Por ello, deberíamos de revisar nuestra clasificación de la filosofía contemporánea de la manera siguiente:

	Fenomenología	Existencialismo	Etc...
Más analítico	Husserl		
↕			
Menos analítico		Heidegger	

Aquí aún tenemos que trabajar con otros dos principios de clasificación, acordes a la doctrina (fenomenología, existencialismo, naturalismo, etc.) y con relación a los problemas (hermenéutica, ética). Los grupos no son exclusivos, por ejemplo, uno quizá sea fenomenólogo y especialista en ética. Y entre cada grupo uno puede tener unos que sean más analíticos y otros que lo son menos.

Déjenme indicar una conclusión final. Deberíamos involucrarnos en la filosofía analítica no sólo porque es una *buena* filosofía, sino también por razones éticas individuales y sociales.

Cuando intentamos que nuestros compañeros humanos adopten nuestros puntos de vista, no debemos hacerlo mediante la coacción o a través de dispositivos retóricos. Al contrario, deberíamos de intentar inducir a los otros, sea para aceptar o rechazar nuestras opiniones, con base en sus *propias* reflexiones. Esto sólo puede concebirse en torno al argumento racional, en donde cada persona es reconocida como una criatura autónoma y racional.

Esto es importante no sólo con relación a una ética individual, sino también concierne a una ética social. En nuestros trabajos y enseñanza filosófica debemos enfatizar el rol decisivo que debemos de jugar por la argumentación y la justificación. Esto le hace la vida más difícil a los líderes

políticos y a los fanáticos, los cuales propagan mensajes que no resisten al escrutinio crítico, pero que seguido tienen la capacidad de seducir a las masas hacia la intolerancia y la violencia. El argumento y el diálogo racional son lo más importante para un buen funcionamiento democrático. Educar a las personas en estas actividades es tal vez la tarea más importante de la filosofía analítica.

Departamento de Filosofía
Universidad de Oslo
PO Box 1020
Blindern
0315 Oslo 3
Noruega

Traducido del original en alemán al inglés por H. J. Glock

II

SOBRE EL SIGNIFICADO EN FREGE

Hans Sluga

I

En nuestro días vemos a Frege como uno de los padres fundadores de la filosofía analítica y tendemos a olvidar que, la forma general en como ahora es considerado dentro de la filosofía, tiene un origen relativamente reciente. Cierto es que bastante temprano Russell le prestó atención. Sin embargo, en su discusión sobre Frege, en el Apéndice A de *Los principios de la matemática* (1903), no mostró gran interés en su trabajo. Su único efecto importante fue alertar a Wittgenstein de Frege, pero la diseminación de las ideas de Wittgenstein, así como el reconocimiento del rol decisivo de Frege en éstas, de nuevo fue a través de varias décadas. Después están, en las primeras décadas de este siglo, Husserl, Carnap, y otros pocos pensadores independientes que respondieron, de una u otra manera, al trabajo de Frege. Por todo esto, fue sólo después de la Segunda Guerra Mundial, más de un siglo después de su nacimiento y más de un cuarto de siglo después de su muerte, que Frege entró por su propia cuenta.

Por supuesto, este tardío reconocimiento influenció el cómo venimos a pensar sobre él. El contexto histórico en donde creció Frege, los debates filosóficos y matemáticos de la segunda mitad del siglo XIX, ya fueron hace tiempo, e incluso para ese entonces, la tradición filosófica que ahora llamamos filosofía analítica, ya había experimentado una serie de cambios significativos.[1] Asimismo, ésta ha venido a verse como una

1 Siguiendo la práctica común, asumo los orígenes de la filosofía analítica en los trabajos de Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, que abarcan el empirismo lógico del Círculo de Viena, la filosofía del lenguaje ordinario del periodo de posguerra, la corriente principal de la filosofía anglosajona de las décadas recientes, así como a sus afiliados y descendientes del

filosofía del lenguaje, donde su principal preocupación es la teoría del significado. A este respecto, ¿qué era más natural para estos pensadores analíticos, sino primeramente ver a Frege desde esta perspectiva? ¿Ellos debieron de tratarlo primero como un filósofo del lenguaje, y también debieron prestarle mucha atención a su doctrina del sentido y la referencia? No sólo el ensayo de «Sobre el sentido y la referencia» fue el primer texto de Frege traducido al inglés, sino que también se

---

mundo. Esto no es una caracterización precisa, y de ningún modo está ausente de problemas. A la vez, caracterizaciones más amplias o más estrechas se han ofrecido. En algunas, Platón y Aristóteles fueron filósofos analíticos, y otros, ni siquiera Gareth Evans –que quizá pueda ser considerado como el paradigma de este tipo–, resultan pertenecer a la tradición analítica. Creo que es plausible comprender el término de «filosofía analítica» que he adoptado.

Con esto no niego que futuros historiadores de la filosofía puedan adoptar clasificaciones bastantes diferentes. En una discusión sobre el estructuralismo francés, una vez Michel Foucault rechazó esto como un fenómeno de pequeñas consecuencias al decir: «En lugar de ello, me parece interesante estudiar el pensamiento formal, los diferentes tipos de formalismos, que han recorrido a la cultura occidental durante el siglo XX [...] Estoy pensando en la habilidad inusual del formalismo en la pintura, el estudio formal en la música, el significado del formalismo en el análisis del folclor, el segá, la arquitectura, las sagas y la aplicación de algunas de sus formas al pensamiento teórico». Del formalismo del siglo XX, dijo, «en mi opinión es tan significativo como el romanticismo o el positivismo del siglo XIX». Cfr. FOUCAUTL Michel, "How much does it cost for reason to tell the truth": ***Foucault live. (Semiotexte, Nueva York 1989) p.*** 233. Desde esta perspectiva, algunas porciones de la «filosofía analítica», y ciertamente todo el trabajo de Frege, tal vez sean consideradas como parte de la evolución del formalismo del siglo XX, mientras que otras partes (como la filosofía del lenguaje ordinario de Oxford) quedarían más o menos fuera de ella.

Dado al actual y amplio consenso sobre el significado del término, la pregunta surge cuando los filósofos pensaron por primera vez en la filosofía analítica en singular, como un movimiento coherente. De seguro la respuesta es que esto pasó sólo después del periodo de la Segunda Guerra Mundial, que al mismo tiempo, aproximadamente, fue cuando se estableció la actual reputación de Frege. Esto da una razón para pensar que estos dos acontecimientos probablemente no están desvinculados.

convirtió en su trabajo más reproducido y leído.[2] Cierto es que Wittgenstein y Carnap contribuyeron mucho a esta imagen de Frege como teórico del significado. Parece ser que fue Wittgenstein quien sugirió la colección de ensayos, editados por *Black and Geach*, los cuales exclusivamente se enfocaron en las preguntas por el significado. Y el trabajo de Carnap, *Significado y necesidad,*[a] también contribuyó a esta imagen. Esta representación de Frege, que surgió de dicha manera entre finales de los cuarentas y principios de los cincuentas, fue desarrollada por hombres como Max Black, Peter Geach, Aonzo Church, Gustav Bergmann y John Langshaw Austin, y ha recibido su reciente expresión canónica en los escritos de Dummett.[3]

N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones del libro *Foucault live*.

2 En 1948, Max Black publicó una traducción al inglés del ensayo en *The Philosophical Review*, vol. 57, y Herbert Feigl publicó otro más un año después en *Readings in philosophical analysis*. El primero eventualmente fue incorporado en *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege* (1952) y reimpreso con algunas modificaciones en las posteriores ediciones. La traducción de John Langshaw Austin de *Los fundamentos de la aritmética* apareció en 1950.
N. del T. Traducción al español en línea: http://filoteca.comule.com/Autores/Frege,%20Gottlob/Sobre-sentido-y-referencia.pdf (8 de marzo de 2012)

a Edición en inglés: CARNAP Rudolf, ***Meaning and necessity.*** **(**Chicago University Press, Chicago 1947) 210p. En línea: http://www.archive.org/details/meaningandnecess033225mbp (8 de marzo de 2012).

3 Vale la pena recordar que Dummett considera a Wittgenstein y a Carnap como influencias importantes para su concepción de la filosofía analítica y para su comprensión del lugar de Frege dentro de esta tradición. Cfr. DUMMETT Michael, “Can analytic philosophy be systematic and ought it to be?”: ***Truth and other enigmas.*** (Harvard University Press, Cambridge 1978) 528p.
N. del T. Traducción al español de Alfredo Herrera Patiño: DUMMETT Michael, “¿Puede y debe ser sistemática la filosofía analítica?”: ***La verdad y otros enigmas.*** (FCE, México 1990) 570p.

Por todo esto se trata de una imagen engañosa, que no reconoce cuán radicalmente ha cambiado el contexto de la filosofía analítica desde los tiempos de Frege. Ésta trata a las preocupaciones de la tradición analítica como, más o menos, permanentes e identificables en términos de nuestras actuales preocupaciones, cuando, de hecho, esta tradición ha experimentado una serie de rupturas discursivas, desde la temprana preocupación por la fundamentación de las matemáticas, pasando por su énfasis en las ciencias empíricas, hasta su presente enfoque en el lenguaje y el significado. Incluso esto es una imagen muy simplificada, ya que cada figura con autoridad en la temprana filosofía analítica —Frege, Moore, y Russell, Wittgenstein, Schlick, Carnap y Neurath entre ellos— trajo a esta tradición su propia agenda específica y personal. La filosofía analítica, lejos de ser un monolito, como ocasionalmente ha sido descrita, desde sus inicios ha sido el resultado de complejas negociaciones entre una serie de diferentes posibilidades discursivas.[4] Por estas razones tiene muy poco sentido reclamar, como Michael Dummett lo ha hecho en su reciente libro, *Los orígenes de la filosofía analítica*, que la tradición analítica se distingue por su coherente conjunto de creencias, y mucho menos, por sus propios axiomas.[5] En realidad, como cualquier otra tradición filosófica, es un campo de discursos coincidentes y divergentes.

Desde las primeras páginas de *Los fundamentos de la aritmética*, llegamos a tener una idea de las motivaciones de Frege cuando identifica sus dos mayores preocupaciones: la

---

4 He tratado de describir algunas de estas intersecciones de las diferentes preocupaciones discursivas en la temprana filosofía analítica en, SLUGA Hans, “Gröse und grezen der analytischen philosophie”: STADLER Friedrich, ***Bausteine wissenschaftlicher weltauffassung.*** (Springer, Viena 1996) 231p.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

5 Cfr. DUMMET Michael, ***origins of analytical philosophy.*** (Harvard University Press, Cambridge 1994) pp. 4 y 11.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

matemática y la epistemológica.[6] En torno a esto, él indica que su primer objetivo era volver a las matemáticas a «su antiguo estándar de rigor euclidiano» (p. 1),[b] un proyecto que a sus ojos demanda, además de otras cosas, una concepción más rigurosa de la prueba en los análisis, y unas definiciones más puntuales de «los conceptos de función, de continuidad, de límite y de infinito» (ibid.). Él añadió a esto la necesidad de una definición precisa del concepto de número y de los números naturales, los cuales destacó como la fundamentación de toda la aritmética. Él concluyó que «difícilmente conseguiremos el esclarecimiento final de los números negativos, los fraccionarios o los complejos, en tanto que nuestra comprensión de la fundamentación de toda la estructura de la aritmética sea defectuosa» (p. ii).[7]

---

6 Las lecturas sobre Frege ciertamente difieren en el peso que le otorgan a este pasaje. Mientras que muchos intérpretes, incluyéndome, tienden a tomar el trabajo de Frege como un todo, otros, aquéllos que primeramente ven a Frege como un filósofo del lenguaje, de forma general le restan importancia a su significado. En apoyo a la primera interpretación, se puede decir que los sentimientos expresados en estas primeras páginas de *Los fundamentos de la aritmética* corresponden a las observaciones del prefacio de la *Conceptografía*, así como al sumario de sus logros científicos, de los cuales Frege escribió para Ludwig Darmstaedter en 1919. Por las citas de *Los fundamentos de la aritmética* me fío de la traducción de Austin.

b Todas las citas de la *Conceptografía* son traducciones de Hugo Padilla, pero los números de páginas corresponden a su edición en inglés. Cfr. FREGE Gottlob, ***Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos.*** (UNAM, México 1972) 270p. En línea (sólo *Conceptografía*): http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Frege-Conceptografia.pdf (10 de noviembre de 2011).

7 Para mí parece evidente que el título del libro de Frege se refiere a los números naturales como a los fundamentos de la aritmética, y no a los fundamentos en general. Haciendo hincapié en el lado matemático del trabajo de Frege, me encuentro en concordancia con Paul Benacerraf. Cfr. BENACERRAF Paul, “Frege: the last logicist”: FRENCH Peter, ***Midwest studies in philosophy VI.*** (University of Mineápolis Press, Mineápolis 1981) (?)pp. Reimpreso en, SLUGA Hans, ***The philosophy of Frege.***

Estas consideraciones matemáticas las argumentó con otras filosóficas. Él escribió, «también los motivos filosóficos me llevaron a inquirir de esta manera» (p. 3). Estas investigaciones fueron las que determinaron que las verdades aritméticas son analíticas, que son derivables de puros principios lógicos, y que los principios de la geometría son verdades sintéticas *a priori*. Mientras se sentía libre de divergir de Kant cuando era necesario, prestó atención «a lo extenso de mis acuerdos con él, los cuales exceden por mucho a cualquier desacuerdo» (p. 101). Kant, insistió, hizo un gran servicio al distinguir entre los juicios analíticos y los sintéticos, él estaba en lo correcto al caracterizar a las verdades geométricas como sintéticas *a priori*, de hecho él fue «un genio que todos miramos con gran respeto» (ibid.).[8] Los orígenes de esta admiración no es difícil de localizar. Como Kant, y como los filósofos neokantianos que fueron sus contemporáneos, Frege se vio a sí mismo como un opositor de la moda empirista y psicologista. Por esta razón, expresó su temor a que sus conclusiones fuesen desagradables para la mayoría de «esos empiristas que reconocen a la inducción como el único proceso original de inferencia (e incluso no como un proceso de inferencia, sino de habituación)» (p. xi). Al mismo tiempo, manifestó esperanzas en que, uno que otro de ellos, «tomarán la oportunidad de examinar de nuevo los principios de su teoría del conocimiento» (ibid.).

Dichas indicaciones claramente fueron dirigidas a John Stuart Mill y a sus admiradores alemanes. De hecho, a lo largo de *Los fundamentos de la aritmética*, Mill aparece como el más formidable oponente de Frege, su *Lógica*[c] era uno de los textos

---

(Garland, Nueva York – Londres 1993) (?)pp.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

8 No encuentro ninguna evidencia en los textos de Frege para la demanda, hecha por algunos intérpretes, de que estas palabras de elogio no eran genuinas.

c Cuarta edición: MILL Stuart, ***A system of logic.*** (Harper & Brothers, Nueva York 1882) 659p. En línea:

más citados. Mientras que él nunca le negó a Mill «una chispa de buen sentido», Frege se quejó de que «esta chispa es pronto extinguida, gracias a su preconcepción de que todo el conocimiento es empírico» (p. 9). Este empirismo radical era lo más preocupante, desde que la *Lógica* de Mill había sido recibida con entusiasmo en Alemania por los filósofos y los científicos inclinados al empirismo, naturalismo y psicologismo. Justus Liebig, el carismático fundador de la química orgánica, y Hermann von Helmholtz, el físico, psicólogo y filósofo de la ciencia, fueron unos de sus seguidores.[9]

De esta manera en *Los fundamentos de la aritmética* vemos a Frege posicionado entre dos posibilidades discursivas, una dentro de las matemáticas de su tiempo, la otra en el centro del problema de la situación de la filosofía contemporánea. Ciertamente no fue el único arrojado hacia estas dos direcciones discursivas. Semejante enfoque dual fue, de hecho, una característica en muchos trabajos realizados por los matemáticos de la tradición de Gotinga, iniciada por Gauss. Frege, el cual había obtenido su doctorado en Gotinga, no era un personaje aislado; su agenda era muy cercana a la del contexto discursivo local. Sin embargo, lo que lo distinguió de otros trabajos de ese contexto, es que estableció un puente sobre la brecha entre las preocupaciones matemáticas y filosóficas, a través de la invención de un nuevo lenguaje lógico, el cálculo de su *Conceptografía*. Al parecer, esto estuvo motivado por su conocimiento de Leibniz y sus trabajos del cálculo lógico. La historia sobre cómo Frege vino a interesarse

---

http://www.gutenberg.org/files/27942/27942-h/27942-h.html (8 de marzo de 2012).

9 Cuando Frege estaba escribiendo *Los fundamentos de la aritmética*, ya existían, de hecho, dos traducciones al alemán del trabajo de Mill. La traducción de Schiel, la cual citaba Frege, publicada entre 1862 y 1863, que para entonces se encontraba en su cuarta edición, y la otra traducción, de Theodor Gomperz, publicada entre 1872 y 1873, que era la segunda edición.

en estos asuntos todavía espera ser contada, pero es bueno hacer notar que a mediados del siglo XIX, por ejemplo, en una generación antes de Frege, un renovado interés en Leibniz se despertó en Alemania, primero por la edición de Erdmann sobre los textos filosóficos de Leibniz, siendo seguida por una edición más extensa de Gerhardt, donde incluía tanto los textos filosóficos como los matemáticos.[10]

Una peculiaridad del trabajo de Leibniz sobre el cálculo, lleva de manera crucial a la interrogante en torno a la evolución de las preocupaciones de Frege, con relación a las preguntas sobre el significado. De forma intensa Leibniz se había ocupado en la construcción de un sistema apropiado de *signos*, pero no elaboró las características semánticas para el cálculo que diseñó. De hecho, esto también es cierto para los tempranos trabajos de Frege. Él también presta mucho cuidado a la sintaxis de su lenguaje formal, y a la estructura axiomática de su sistema lógico. La discusión en torno a las características semánticas de su cálculo es, por otra parte, casi casual y relativamente abarcan poco espacio. Es más, sus presupuestos en esa área, para empezar, son muy tradicionales; él toma su lenguaje y sus ideas de la literatura filosófica de su tiempo. Como las preguntas sobre el significado no son su mayor preocupación en este temprano periodo, cita libremente términos y teorías que son de corriente circulación.

Esto es evidente en la *Conceptografía*, donde asienta su nueva lógica. Indudablemente el mayor logro de este trabajo es la precisa formulación de la axiomática, el cálculo proposicional bivalente, y el cálculo cuantificacional de primer orden. Pero por otra parte, no contiene una puntual concepción del significado. En particular, no hay una teoría de la verdad o su equivalente. Cualquiera que esté familiarizado con el

10 Ciertamente Frege estaba familiarizado con la edición de Erdmann. Incluso también leyó el importante ensayo de Trendelenburg sobre las características del lenguaje de Leibniz, como es evidente en el prefacio de la *Conceptografía*.

desarrollo posterior de Frege, o con la evolución de su teoría analítica del significado, de forma sorprendente encontrará que los conceptos de verdad y falsedad están completamente ausentes en este libro. En la descripción, de lo que podríamos llamar las conectivas veritativo-funcionales, Frege sólo habla de proposiciones que son afirmadas o negadas, no de unas que son verdaderas o falsas. Cuando subsecuentemente intenta justificar su construcción simbólica, de manera amplia toma las ideas acerca del significado de Trendelenburg. Siguiendo los comentarios de éste sobre el cálculo de Leibniz, Frege da un emocionante énfasis a los signos en sí. Enfáticamente escribe: «¡No permitamos que alguien desprecie los símbolos! Un gran tratado depende de elegirlos apropiadamente». Y en esto añade: «necesitamos un sistema de signos donde cualquier ambigüedad sea prohibida, la cual tenga una estricta formulación lógica donde el contenido no pueda escapar». La idea parece ser que, en una apropiada construcción simbólica, el significado se cuidará a sí mismo.[11]

Haciendo a un lado los esfuerzos por clarificar este asunto, será hasta cinco años después, en *Los fundamentos de la aritmética*, que Frege expresó un sostenido interés por las preguntas sobre el significado; fue sólo en la última década del siglo XIX, algunos trece años después de la publicación de la *Conceptografía*, que realizó la distinción entre el sentido y la referencia. Por esto concluyo que existe una jerarquía de preocupaciones en Frege que va sistemática e históricamente desde las matemáticas, a través de la epistemología, al diseño de la sintaxis de un lenguaje formalizado, y de ahí, hasta finalmente preguntarse por el significado. De esta forma, Frege

11 Cfr. FREGE Gottlob, “On the scientific justification of a Begriffsschrift”: ***Conceptual notation and related articles.*** (Oxford University Press, Oxford 1971) pp. 84 y 86.
N. del T. Traducción del ensayo al español de Hugo Padilla: FREGE Gottlob, “Sobre la justificación científica de la *Conceptografía*”: ***Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos.*** (UNAM, México 1972) (?)pp.

puede ser llamado un teórico del significado y un filósofo del lenguaje sólo en un sentido derivado.[12]

II

Para trazar el camino de Frege hacia la semántica, requerimos remontarnos a la *Conceptografía*. Ahí, él empieza la exposición de su nueva lógica con una explicación sobre la naturaleza del juicio, donde su subsecuente modificación evidenciará su retardada motivación central por la semántica del sentido-referencia. El punto central de su temprana doctrina es la distinción entre el contenido de un juicio, que quizá no sea acertada, y el juicio en sí. Incluso, Frege sólo nos ofrece una rudimentaria explicación de una distinción que considera tan fundamental. Por ejemplo, él llama al «juicio judicable» «una mera combinación de ideas» (*Vorstellungsverbindung*) y al juicio «la afirmación» de dicho contenido, pero no explica qué es una idea, ni qué es una combinación de ideas, además, no tiene algo qué decir sobre lo que son las afirmaciones o negaciones. Únicamente le importa una cosa en esa discusión: que ahora puede destacar el contenido conceptual de un juicio como aquél que es significativo para la lógica. Esto fue, como muchas otras cosas, una consecuencia por la que en su lógica pudo dejar de lado a todas las consideraciones modales. Declarando que las modalidades de posibilidad y de necesidad sólo afectan la fuerza con la que el contenido judicable es afirmado, él mismo se ha dado un motivo para ignorar las preguntas sobre la modalidad como unas que no son genuinamente lógicas. «Cuando designo una proposición como

12 El libro iluminador de Carl Wolfgang correctamente enfatiza el lado epistemológico del pensamiento de Frege, pero para mí parece ser que hace una excesiva separación entre las preocupaciones matemáticas y su interés por la semántica. El resultado es una imagen un tanto inconexa del pensamiento de Frege. Cfr. WOLFGANG Carl, ***Frege's theory of sense and reference.*** (Cambridge University Press, Cambridge 1994) 232p.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

necesaria, con ello doy una indicación sobre mis fundamentos de juicio», escribe y después añade con énfasis: «Pero, puesto que con esto no se toca el contenido conceptual del juicio, la forma del juicio apodíctico no tiene para nosotros importancia alguna» (p. 13).[13]

Las palabras de Frege deberían recordar un pasaje de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant tiene una preocupación similar sobre los juicios modales. Según Kant:

> La modalidad de los juicios constituye una especialísima función de los mismos y su carácter distintivo consiste en no aportar nada al contenido del juicio [...] y en afectar únicamente al valor de la cópula en relación con el pensar en general.[d]

Pero Kant no es el único hombre que cabe mencionar para este contexto. Esta idea kantiana había sido revivida y elaborada por varios filósofos en el tiempo de Frege. De esta manera, Christoph Sigwart introdujo su *Lógica*[e] de 1873 con la distinción entre «el acto vivo de pensar», hecho cuando hacemos un juicio, y las ideas con las que el acto es dirigido. Sin embargo, a diferencia de Frege, él asume que las ideas separadas que entran a un juicio sólo son combinadas a través de un acto vivo, mientras que Frege los postula como dados en el contenido judicable como el sujeto de la afirmación. En cierto sentido, eso es cercano a Hermann Lotze, quien en su

---

13 Poco después Frege afirmó que la distinción entre los contenidos judicables y los juicios fue suya, que él estaba «elaborándolos en contraste con la práctica común». Sin embargo, la observación es engañosa, ya que la distinción estaba siendo ampliamente discutida en la literatura sobre la lógica del tiempo de Frege.

d Traducción al español de Pedro Ribas: KANT Immanuel, ***Crítica de la razón pura.*** (Taurus, Madrid 2005) 744p. En línea: http://www.jjlorenzatti.com.ar/wp-content/uploads/2008/11/kant-critica-de-la-razon-pura-ribas.pdf (9 de febrero de 2012).

e Traducción al inglés de Helen Dendy: SIGWART Christoph, ***Logic.*** (Macmillan, Nueva York 1895) 584p. En línea: http://www.archive.org/stream/logic00unkngoog#page/n6/mode/2up (8 de marzo de 2012).

Lógica[f] de 1874 distingue dos pensamientos en cada juicio, el pensamiento que constituye a la combinación de ideas, el contenido judicable, y un «auxiliar» en adición, el segundo pensamiento que afirma el contenido constituido. Las propias formulaciones de Frege en la *Conceptografía*, dejan en claro su desacuerdo con la postulación de Lotze de dos pensamientos separados, uno que constituye el contenido judicable y otro al juicio en sí mismo. A este respecto, está de acuerdo con el tercer autor, Julius Bergmann, quien en su *Lógica pura*[g] de 1879 atacó la doctrina de Lotze de los pensamientos auxiliares, y en su lugar argumentó que juzgar es tornar «una postura crítica en una idea». Y aquí la idea es tomada como dada y como un completo contenido judicable en el sentido de Frege. La misma doctrina es brevemente expresada después de la *Conceptografía*, en 1882, por Wilhelm Windelband, quien habla de una distinción entre los juicios (su nombre para los contenidos judicables de Frege) y los actos de juzgar (*Beurteilungen*). Windelband escribe:

> Cada juicio expresa el pensamiento de que una idea específica (el sujeto del juicio) es pensada para reposar en una de varias relaciones posibles [...] con otra idea específica (el predicado de un juicio). Sin embargo, en el acto de juzgar añadimos el predicado, expresado en este acto, a un objeto que es representado o reconocido como completo (el sujeto de la expresión de un acto de juzgar). A través de esto [...] nuestro sentimiento de aprobación o desaprobación es expresado.[14]

f Traducción al inglés de Bernard Bosanquet: LOTZE Hermann, ***Logic.*** (Clarendon Press, Oxford 1884) 538p. En línea: http://www.archive.org/stream/logicenglishtran00lotzuoft#page/n5/mode/2up (8 de marzo de 2012).

g Primera edición: BERGMANN Julius, ***Allgemeine Logik.*** (Mittler und sohn, Berlín 1879) 434p. En línea: http://www.archive.org/stream/allgemeinelogik00berg#page/n5/mode/2up (8 de marzo de 2012).

14 WINDELBAND Wilhelm, "Was ist philosophie?": ***Präludien.*** (J. C. B. Mohr, Tubinga 1921) vol. I, p. 30. El problema también es discutido en el ensayo de 1884 de Windelband. Cfr. WINDELBAND Wilhelm, "Beiträge

Si nos parece peculiar que una operación de juzgar sea descrita como la unión de un predicado a un completo contenido judicable, debemos recordarnos que también eso es, de hecho, el lenguaje con el que Frege habla en la *Conceptografía*. Ahí escribe que nosotros podemos considerar al signo especial que expresa un acto de juzgar, su signo de juicio, como un predicado simple en nuestro lenguaje, un predicado que toma como su sujeto el completo contenido judicable. Según Frege:

> Un lenguaje así, tendría únicamente un predicado para todos los juicios, a saber, «es un hecho». Se ve que en absoluto puede hablarse aquí de sujeto y predicado en el sentido habitual. Nuestra conceptografía es un lenguaje así, y el símbolo $\vdash$ es, en él, el predicado común para todos los juicios. (p. 12 y 13)

La temprana teoría de los juicios de Frege debe ser considerada como parte de un discurso contemporáneo, en gran parte conducido por los filósofos asociados a la renovación del kantianismo, a finales del siglo XIX.[15]

zur theorie der negativen urteile": ***Strassburger abhandlungen zur philosophie. (Freiburg, Tubinga 1884) (?)***pp.

N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

15 En *Gottlob Frege*, he sostenido que la temprana teoría del juicio de Frege fue «la teoría kantiana en la forma particular que Lotze la había dado» (p. 192, nota 45). Ahora me doy cuenta de que fue una simplificación. La explicación de los juicios en la *Conceptografía* diverge en este aspecto de la de Lotze, ya que no hace uso de la idea de los pensamientos auxiliares. Esto ha sido elaborado por Dummett en su ensayo «Frege's 'kernsätze zur logik». Cfr. DUMMET Michael, " Frege's 'kernsätze zur logik": ***Frege and other philosophers.*** (Clarendon Press, Oxford 1991) 330p.

Mientras que Dummett correctamente hace hincapié en la importancia de los principios básicos de Frege para la comprensión de sus opiniones semánticas, completamente sobrestima las implicaciones de su descubrimiento. Su interpretación busca mostrar que mientras en este pasaje a Frege le es familiar la lógica de Lotze, al mismo tiempo también es una devastadora crítica y ya que, como Dummett argumenta, Frege compuso este pasaje en 1876 o 1877, antes de escribir la *Conceptografía*, por lo que Lotze dejará de tener una importancia positiva para él una vez que empieza con su trabajo. Las conclusiones de Dummett me crean salpullido. El pasaje muestra, cuando mucho, que Frege rechazó ciertas

Una de las peculiaridades de la teoría del juicio, que Frege adopta de su contexto filosófico, es que él menciona unas pocas distinciones semánticas. Hay palabras y oraciones correspondientes a las ideas y a las combinaciones de ideas que conforman a los contenidos judicables. Pero como Frege no tiene una teoría de la verdad, no está en posición de preguntarse si los contenidos judicables deben de ser pensados para corresponder con las cosas en el mundo. Aparte de distinguir el signo y el contenido, sólo se permite la observación de que «el mismo contenido se puede determinar plenamente de diferentes modos». Esto ocurre, según él, cuando tenemos dos nombres o dos descripciones del mismo contenido. Escribe:

> que los nombres distintos para el mismo contenido no siempre son meramente una ociosa cuestión de forma, sino que atañen a la naturaleza del asunto cuando se conectan con diferentes modos de determinación.

Y a esto añade la más importante conclusión: «En este caso, el juicio que tiene por objeto la igualdad de contenido es sintético en sentido kantiano » (p. 21).

Fue esta conclusión, junto con la teoría del juicio, el motivo por el que Frege se vio forzado a hacer una

---

partes muy específicas del pensamiento de Lotze, por lo que en general no lo consideraba como «un productor de escritos filosóficos muy prolijos y difusos», como Dummett lo indica (p. 78). Es más, las fechas de Dummett no son convincentes, Carl Wolfgang recientemente ha argumentado con una gran probabilidad que el pasaje tuvo que ser escrito «antes de 1885», en otras palabras, después de la *Conceptografía* (cfr. WOLFGANG Carl, *op. cit.*, p. 35, nota 8). Esta conclusión parece confirmarse por el hecho de que en su crítica, Frege ubica a la teoría del juicio de Lotze en términos de una noción de la verdad que aún no está empleada en la *Conceptografía*. Una vez que el texto de Frege ha sido propiamente fechado, podemos ver, lejos de minar la tesis de que la *Lógica* de Lotze fue una importancia positiva para Frege, que dicha *Lógica* fue de su interés después de que hubiera establecido su propia lógica y desarrollado su propia explicación sobre el juicio.

N. del T. Edición en línea de la obra de Dummett: http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=34260465 (8 de marzo de 2012).

modificación. Por ésta resultó su semántica del sentido-referencia y su reflexión sobre el concepto de verdad. Mi argumento es que el desarrollo fue forzado por su evolutiva concepción acerca de las matemáticas.

III

Algunas sugerencias, en la disertación doctoral de Frege y en su *Habilitación*[h] indican que para ese tiempo él ya estaba comprometido con la doble tesis de que las leyes aritméticas son analíticas y derivables de la pura lógica, mientras que las verdades geométricas son sintéticas *a priori*, por ejemplo, y necesariamente verdaderas, aunque no sobre bases lógicas. La tesis logicista también está implicada en el prefacio de la *Conceptografía*, donde Frege nos confronta con la pregunta de si acaso las proposiciones de la aritmética pueden ser justificadas «exclusivamente por medio de inferencias, apoyado sólo en las leyes del pensamiento que se elevan sobre todas las particularidades», leyes que también son caracterizadas como «leyes sobre las cuales descansa todo el conocimiento» y de hecho, como leyes de la lógica (p. 5). Cinco años antes de *Los fundamentos de la aritmética*, Frege ya parece interesado por el doble proyecto de introducir un método más preciso de comprobación de las matemáticas, y de justificar una epistemología antiempirista. Por esta razón, en el prefacio de la *Conceptografía* concluye con la declaración:

> la aritmética ha sido el punto de partida del curso de pensamiento que me ha conducido a mi conceptografía. A esta ciencia, por tanto, pensé aplicarla primero, tratando de analizar más sus conceptos y de fundamentar más a fondo sus teoremas. (p. 8)

h El título de su tesis de habilitación fue: *Rechnungsmethoden, die sich auf eine Erweiterung des Größenbegriffes gründen.* En español: *Métodos de cálculo basados en una extensión del concepto de magnitud*.

Pero de hecho, Frege no lo llevó a cabo. En su lugar, en los siguientes cinco años casi no publicó nada. Y en su siguiente libro, *Los fundamentos de la aritmética*, no continuó en el camino establecido por la *Conceptografía*, pero se involucró en una amplia discusión filosófica sobre cómo pueden ser definidos los números naturales. Fue sólo después de catorce años de la *Conceptografía*, en el primer volumen de *Las leyes fundamentales de la aritmética*,[i] que Frege resumió su argumento hasta el punto de que su primer libro fue dejado de lado. Dada esta historia, deberíamos preguntarnos sobre qué fue lo que interrumpió el progreso de Frege.

Con brevedad, la respuesta es que él vio que la lógica de la *Conceptografía* fue insuficiente para la reconstrucción de la aritmética como una rama de la lógica. Resultó que el problema fue en la definición de los números naturales. Nosotros no tenemos una imagen clara de cómo se convenció de la definición presente en la *Conceptografía*. Nuestra única pista es este enunciado: «El procedimiento en este esfuerzo fue éste: busqué primero reducir el concepto de ordenamiento en una sucesión a la noción de ordenamiento lógico, con miras a avanzar de este punto al concepto de número» (p. 5).[j] En efecto, en el tercer capítulo de la *Conceptografía*, enseña cómo la noción de ordenamiento en una sucesión, y específicamente la noción de progresión, son formalmente definibles. Debemos asumir que en ese tiempo él pensó en los números como índices de la actividad que genera progresiones de este tipo. Esto haría su explicación similar a la de Wittgenstein, presente en el *Tractatus*, donde nosotros leemos que «el número es el exponente de una operación» (6.021).[16]

---

i Sólo se encontró el prólogo traducido al español por Ulises Moulines: FREGE Gottlob, ***Estudios sobre semántica.*** (Orbis, Barcelona 1984) (?)pp.

j Traducción al español de Marcela del Pilar Gómez y Ángel Rivera Novoa. Cfr. GILLIES Donald, “La revolución fregeana en la lógica”, en: ***Saga.*** (UNAL, Bogotá 2009) núm. 20, pp. 71–107.

Evidentemente, Frege no estuvo satisfecho con su explicación. En *Los fundamentos de la aritmética*, argumentó que los números deben de ser considerados como objetos autosubsistentes (algo sobre lo que podemos hacer reclamaciones de identidad) y como aún tomaba a la aritmética como derivada de las leyes de la lógica, ahora se vio forzado a postular la existencia de los objetos lógicos. No obstante, en la *Conceptografía* no se preveían estas cosas. Frege concluyó que necesitaba ser complementada con una teoría que llamó de extensión de los conceptos.

El aparente avance, afectado por *Los fundamentos de la aritmética*, fue seguido por otro silencio, un tiempo de no menos de siete años. Durante este tiempo, evidentemente Frege estaba trabajando en su escrito principal, *Las leyes fundamentales de la aritmética*, en las cuales de una vez por todas intenta establecer la verdad de la tesis logicista. Pero el proyecto entero demandó, como después se dio cuenta, una serie de innovaciones. Sobre todas, él necesitó generalizar y aterrizar la noción de extensión de un concepto e hizo eso al introducir la noción de rango de valor. Un rango de valor de la función *f* es para Frege, teóricamente hablando, un conjunto de pares ordenados donde el primer elemento es un posible argumento para *f* (o un conjunto ordenado de *n* argumentos, si *f* es una función de *n*), y el segundo elemento es el valor de *f* para ese argumento (o para ese conjunto ordenado de *n* argumentos). En un lenguaje teórico más reciente, se llamarían «gráficas» a los rangos de valor de Frege.[17] Frege concluyó que la

---

16 Cabe la posibilidad de leer los pensamientos de Wittgenstein en estos asuntos como una defensa a la posición temprana de Frege en contra de la elaborada en *Los fundamentos de la aritmética*.
N. del T. Traducción de la cita al español de Enrique Tierno Galván, cfr. WITTGENSTEIN Ludwig, ***Tractatus logico-philosophicus.*** (Alianza, Madrid 1973) p(?). En línea: http://es.scribd.com/doc/50191217/tractatus-logico-philosophicus-bilingue (10 de noviembre de 2011).

17 Por supuesto, el mismo Frege hubiese rechazado cualquier caracterización teórica de la noción de rango de valor. Las ideas de función y rango de

introducción de su nueva notación requería la edición de un nuevo axioma a la lógica de la *Conceptografía*. Él le llamó Axioma V en *Las leyes fundamentales de la aritmética*. El Axioma V puede ser representado como sigue:

$$(\grave{a}f(a) = \grave{e}g(e)) = (x)\ (f(x) = g(x))$$

Esto dice que el rango de valor (o gráfica) de *f* es idéntico al rango de valor (o gráfica) de *g*, si y sólo si, las funciones *f* y *g* tienen los mismos valores para los mismos argumentos. Para Frege, las clases o las extensiones de los conceptos son aquellos rangos de valor donde las funciones siempre generan un valor veritativo. En otras palabras, una instancia del Axioma V es

$$V_A\,(\grave{a}F(a) = \grave{e}G(e)) = (x)\ (F(x) = G(x))$$

donde *F* y *G* están tomados para designar funciones de verdad o, de manera coloquial, de conceptos. V_A en esencia señala que la extensión de dos conceptos son idénticos, si y sólo si, los conceptos definidos son equivalentes.

En *Las leyes fundamentales de la aritmética*, Frege intentó mostrar cómo el sistema de axiomas de la *Conceptografía* enriquecido por el Axioma V, era suficiente para definir todos los conceptos básicos de la aritmética, incluyendo a los números naturales individuales, y para derivar toda la aritmética de Peano. El único problema que podría ser previsto sería el de la validez del Axioma V. Pero él agregó que ninguno sería capaz de mostrar su invalidez.

Aún así queda la pregunta, que explícitamente no se planteó en este contexto, pero que debe de haber tenido en mente, de si el Axioma V puede ser considerado como una verdad analítica o lógica. A los ojos de Frege, el Axioma V constituye un enunciado de identidad, algo que no distinguió de una equivalencia material. Pero el problema fue que en las consideraciones de la *Conceptografía*, los enunciados de

---

valor, para él son más elementarias que las nociones de una teoría o las claras ideas de una lógica.

identidad claramente implicaban que el Axioma V era una verdad sintética y no una verdad analítica.

Esto fue un problema crucial con el que Frege se vio en la necesidad de revisar las concepciones semánticas de la *Conceptografía* y la teoría del juicio que la soportaba. Obviamente, dos cosas eran necesarias: (1) la nueva explicación debía de enfocarse en todas las oraciones, ya que en el Axioma V las fórmulas de los dos lados del signo principal de identidad eran esquemas oracionales y (2) se tenía que hacer la distinción entre la verdad lógica y empírica en los enunciados de identidad de la forma $p=q$ de manera que el Axioma V resultase una verdad lógica. Frege resolvió el problema al postular la distinción entre el sentido y la referencia de una oración y al declarar a $p=q$ como lógicamente verdadera, si p y q tenían el mismo sentido, pero empíricamente verdadera, si sólo tenían la misma referencia.

Pero de hecho, ¿él asumió que los dos lados del Axioma V tienen el mismo sentido? En su ensayo de «Función y concepto» escribió acerca de una instancia específica del Axioma V que en el lado de su mano izquierda «expresa el mismo sentido» como en el lado de su mano derecha, «pero lo expresa de manera distinta». Y después dice en otra explicación: «Representa a este sentido en forma de generalización de una ecuación, mientras que la expresión que acabamos de introducir es sencillamente una ecuación cuyo miembro de la derecha tiene, lo mismo que el de la izquierda, una referencia completa en sí misma». En la *Conceptografía*, se dice que las dos expresiones representan el mismo contenido, pero así lo hacen, ya que más tarde reconocería que «lo expresan de manera distinta». Por esta razón, indudablemente el Axioma V sería sintético. Acorde a la nueva explicación, de dos expresiones que representan algo de manera distinta todavía se puede decir que expresan el mismo sentido. Los enunciados de identidad, en donde dos expresiones tienen el mismo sentido, ahora son considerados como lógicamente verdaderos. El

razonamiento de Frege no es difícil de seguir. Generalmente consideramos a los enunciados de identidad como analíticos y lógicamente verdaderos, si la expresión de los dos lados del signo de identidad son sinónimos. La noción de Frege de la igualdad de sentido intenta hacer más precisa nuestra noción intuitiva de la sinonimia. Si la expresión en ambos lados, y si en el Axioma V el signo de igualdad tiene, ciertamente, el mismo sentido, se debe de seguir que el axioma expresa una verdad analítica. De hecho, Frege concluyó que el Axioma V «tiene que ser considerado como un principio lógico».[18]

Todavía le queda la pregunta de cómo debe ser elaborada la nueva explicación del significado. Aquí depende de términos previamente forjados por Lotze y Windelband. De la *Lógica* de Lotze toma prestado la terminología de llamarle «pensamientos» a los sentidos de las oraciones –un inusual uso del lenguaje, ya que estos pensamientos era considerados, tanto por Frege como por Lotze, no como contenidos mentales, sino que suponían correlatos objetivos. Para su explicación de las referencias de las oraciones, Frege se fija en el filósofo neokantiano Wilhelm Windelband.[19] Cuando Windelband había discutido la distinción entre contenidos judicables (o juicios, como les llamaba) y los actos de juzgar, unos diez años antes, al unísono había caracterizado el juzgar como una transición desde el juicio (p. ej., el contenido judicable) a algo que acuñó

18 FREGE Gottlob, "Function and Concept": ***Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege.*** (Basil Blackwell, Oxford 1980) pp. 26 y 27. Aquí Frege está argumentado acerca de una instancia particular de lo que subsecuentemente llama Axioma V, pero el argumento seguramente se traspasa al Axioma en sí mismo.
N. del T. Traducción al español de Ulises Moulines: FREGE Gottlob, "Función y concepto": ***Estudios sobre semántica.*** (Orbis, Barcelona 1984) 18–48pp. En línea: http://www.mediafire.com/?1jzjq1jl0wt (8 de marzo de 2012).

19 Las relaciones de Frege con las ideas de Windelband y Rickert primero fueron notadas por Gabriel Gottfried. Cfr. GOTTFRIED Gabriel, "Frege als Neukantianer", en: ***Kantstudien.*** (s/e, s/l 1986) vol. 77, pp. 84–101.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

con el término de «valor veritativo» (*Wahrheitswert*). «Todas las oraciones que afirman conocimientos», escribió Windelband, «son combinaciones de ideas cuyo valor veritativo ya está decidido a través de la afirmación o la negación».[20] En su distinción de sentido-referencia, Frege encontró conveniente adaptar la explicación de Windelband para sus propios propósitos. Él concluyó que la verdad o la falsedad de una oración debería de contar como la referencia de un enunciado, y siguiendo a Windelband, llamó valores veritativos a estas referencias. El juicio, dijo en «Sobre el sentido y la referencia», es «el paso del pensamiento a su valor veritativo».[21] Y parafraseando a Windelband añade que «en todo juicio [...] se ha dado ya el paso del nivel de los pensamientos al nivel de las referencias (de lo objetivo)» (p. 64).

Las afinidades entre el razonamiento de Frege y Windelband se vuelven más evidentes cuando nos enfocamos hacia Heinrich Rickert, un estudiante de Windelband, y su libro de 1892, *El objeto del conocimiento*.[k] Publicado en el mismo año que el ensayo de Frege, «Sobre el sentido y la referencia», dicho trabajo elaboró la doctrina de Windelband de los contenidos judicables y de los valores veritativos. Para hacer la distinción entre un contenido judicable y un juicio posible, Rickert propone una prueba que posteriormente será adoptada por Frege. Esta consiste en cambiar cada afirmación de la forma «el sol brilla», a la forma, «¿está brillando el sol?, sí», separando el contenido del juicio. Rickert llegó a decir que en cada juicio un valor es afirmado, por ejemplo, verdadero o falso, un valor que atemporalmente se atribuye al contenido de un juicio. Verdad o falsedad son valores en el sentido estricto de la palabra, y por esta razón encontramos apropiado tomar una postura positiva o negativa ante los contenidos judicables que tienen estos valores. El objeto de nuestro conocimiento, llegó a

20 WINDELBAND Wilhelm, *op. cit.* p. 32.
21 FREGE Gottlob, *op. cit.* p. 78.
k No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

argumentar Rickert, no son las cosas en el mundo o los hechos, sino la verdad concebida a sí misma como un valor positivo. De hecho, los valores veritativos fueron tanto objetos y valores al mismo tiempo. Rickert también sugirió que en los valores veritativos, «la verdad quizá sea concebida como la totalidad de los juicios reconocidos que cuentan un valor positivo» (p. 83). Esta sugerencia recuerda la idea que Frege presenta en *Las leyes fundamentales de la aritmética*, donde quizá es posible caracterizar a la Verdad como la clase de todas las proposiciones verdaderas y a la Falsedad como la clase de todas las falsas. Pero es seguro que éste no es el único punto de comparación entre las opiniones de Frege y de Rickert. Entre las similitudes también está la idea de que la verdad no es una característica derivada de los juicios, sino que es básica e indefinible. Como Rickert lo menciona, los juicios verdaderos no son «porque lo que dicen sea real, sino que llamamos real a lo que es reconocido como verdad por nuestros juicios» (p. 64). Además, Rickert sostiene, en acuerdo con Frege, que la verdad se agrega a nuestros juicios sin importar que la reconozcamos. Y como Frege, argumenta que el relativismo y el escepticismo habrán de fallar, porque el relativista implícitamente tiene que reconocer una verdad absoluta en la afirmación de su relativismo. Creo también que Frege, como Rickert, asumen que la verdad y la falsedad son valores en el sentido normativo (no sólo en el matemático) y que, de nuevo acorde a Rickert, él asumió que esto explicaría por qué nosotros tenemos por objeto más a la verdad que a la falsedad de nuestros pensamientos.

IV

Mi punto es que la semántica de Frege en torno a los pensamientos y valores veritativos, lejos de ser original, en gran medida es un conjunto de citas, prestadas de Lotze, Windelband y posiblemente de Rickert. Y esto es de interés cuando intentamos situar a Frege en un contexto histórico más amplio.

Todos estos hombres formaban parte del movimiento filosófico neokantiano, y en particular, de la autodenominada corriente neokantiana del suroeste alemán.[22] Mencionando estas relaciones, parece posible vincular a Frege con dicho movimiento filosófico alemán. Sin embargo, hay lugar para una advertencia. El hecho de que Frege haya tomado prestados ciertos conceptos e ideas de Lotze, Windelband y Rickert no significa que él se haya apropiado de sus sistemas filosóficos por completo. Precisamente es la naturaleza de esta adquisición lo que la hace parcial.[23]

Por lo que a Frege se refiere, es verdad que su primera preocupación fue con las matemáticas y que en gran parte ignoró lo que no cabía en ello. Esto también puede explicar por qué el trato de las preguntas sobre el significado fue tan selectivo, y desde un punto de vista contemporáneo, tan incompleto. Aquí vale la pena recordar que sus ensayos, «Sobre el concepto y el objeto»,[1] «Función y concepto» y «Sobre el sentido y la referencia», en donde trata de una manera más sostenida las preguntas acerca del significado, aparecieron poco después del primer volumen de su trabajo principal, *Las leyes fundamentales de la aritmética.* Como pensamiento autónomo, quizá estos ensayos deberían ser leídos como un estudio preparatorio para su trabajo posterior.

---

22 Así llamada, porque Windelband y Rickert se dedicaron a la enseñanza en Estrasburgo y en Heidelberg, y no porque originalmente estos filósofos vinieran del suroeste alemán. Otro personaje relacionado a este grupo fue el filósofo Bruno Bauch, colega y asociado en Jena de Frege.

23 Esto lo menciono para distanciarme de la caracterización de Frege como idealista trascendental, que una vez indiqué –aunque no en mi libro– y en la que a mi parecer, con frecuencia e injustamente se centraron los críticos.

1 Edición original: FREGE Gottlob, "Ueber Begriff und Gegenstand",en: ***Vierteljahrsschrift fur wissenschaftliche Philosophie.*** (Fues's Verlag, Leipzig 1892) año 2, núm 16, 192-205pp. En línea: http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/frege_begriff_und_gegenstand.pdf (8 de marzo de 2012).

Sin embargo, reconocer que las preguntas sobre el significado fueron una preocupación secundaria para Frege, no quiere decir que no se adhirió seriamente a sus opiniones, o que no hayan tenido un interés intrínseco en él. La cuestión es de relevancia particular cuando volvemos a pensar a Frege después de que Russell señaló la antinomia lógica derivada del Axioma V de *Las leyes fundamentales de la aritmética*. Este descubrimiento llevó el intento de Frege, de reducir la aritmética a la lógica, hacia un infeliz final. Por ello regresó a la lógica de la *Conceptografía*, la cual consideraba firme; y al mismo tiempo se reconfortó con los puntos de vista sobre el significado en los que había estado trabajando al principio de 1890. Él había pensado en ellos como herramientas para sus investigaciones fundamentales, y ahora les concedía un interés independiente. En consecuencia, nuestra imagen de Frege, como alguien preocupado por las preguntas sobre el significado, corresponde a una que en algún momento de su vida él mismo pudo haber encontrado atractiva. También fue por estos años cuando Rudolf Carnap se hizo su estudiante y en los que Wittgenstein lo visitó en Jena. Esto sugiere que tal vez la predominante imagen de Frege, como filósofo del lenguaje y el significado, y que llegó a nosotros a través de Wittgenstein y Carnap, en parte fue creación nuestra. Pero por supuesto, incluso en esta última inclinación, Frege no abandonó sus fundamentos originales ni su crítica antiempirista. Nosotros lo sabemos por la publicación de sus notas póstumas, donde en los dos últimos años de su vida reanudó su crítica a la tendencia empirista del conocimiento, tratando esta vez de fundamentar a la aritmética en la geometría y a ambas en lo que él consideró una fuente no-empírica del conocimiento –la intuición *a priori* del espacio y del tiempo. Parece ser que el programa original que lo había motivado permaneció intacto.

V

Un último pensamiento tiene que quedar claro. A lo largo de esta discusión me he resistido a hablar acerca de la *teoría* del significado de Frege. Esto se debe a que no creo que Frege haya intentado proponer formalmente una teoría del significado. Al contrario, él consideró cualquier teoría semejante como imposible y por supuesto, ésta es la principal razón para rechazar el argumento de que él fue un teórico del significado.

Podemos reconstruir fácilmente la posición antiteórica de Frege si introducimos tres nociones auxiliares. Éstas dicen que:

> (1) *x* y *y* son categóricamente distintos, si y sólo si no hay un predicado que pueda aplicarse significativamente tanto a *x* como a *y*.
>
> (2) Un predicado es *categóricamente* ilícito, si y sólo si se asume para aplicarse a algún *x* o *y* que son categóricamente distintos.
>
> (3) Un predicado es *categóricamente deficiente*, si y sólo si está definido en términos de predicados ilícitos.

Las distinciones categoriales no son desconocidas dentro de la filosofía. Los pensadores medievales, por ejemplo, con frecuencia argumentaron que la distinción entre Dios y el hombre es categorial en este sentido. Esto descansa sobre una teología negativa o analógica. Además, la teoría de tipos de Russell también depende de distinciones categoriales; por esta razón, y tal como Wittgenstein lo reconoció, estrictamente hablando no existe tal cosa de *teoría de tipos*.

En el caso de Frege es obvio que la distinción entre las funciones y los objetos es categorial. Para esto argumenta que no hay predicado del cual se pueda predicar de modo significativo tanto para las funciones como para los objetos. De esto resulta que no podemos dar una explicación teórica de la

semántica de los nombres y de las expresiones funcionales. Para poder hacerlo, debemos decir que los nombres se refieren a los objetos, pero no a las funciones, y que las expresiones funcionales se refieren a las funciones y no a los objetos. Los predicados «ser un objeto», «ser una función», así como la relación «*x* se refiere a *y*» son categóricamente ilícitas, como Frege lo señala en numerosos lugares. Además, puesto que cualquier consideración acerca del significado de las oraciones habría que ser determinada en términos de una explicación del significado de sus nombres constitutivos y expresiones funcionales, se sigue que no puede haber una teoría formal del significado de las oraciones. Cualquier definición del concepto de verdad y cualquier intento de determinar su contenido presupone predicados que son categóricamente ilícitos. Por lo tanto, el concepto de verdad debe ser considerado como categóricamente deficiente.

Para esto hay que añadir que las nociones de distinciones categoriales, ilicitud categorial y defectos categoriales son también categóricamente ilícitas o defectuosas. El intento de decir que *x* y *y* son categóricamente distintos nos proveería de un predicado que puede predicarse significativamente tanto para *x* como para *y*. Pero por esa asunción no hay tal predicado. De esto se sigue que las tres nociones sólo pueden considerarse como dispositivos auxiliares para hacer más claras ciertas intuiciones; éstas no son conceptos que puedan funcionar en una prueba formalmente correcta. En otras palabras, así como acorde a Frege no puede haber una teoría formal del significado, tampoco puede haber una prueba formal de la imposibilidad de dicha teoría. Presumiblemente esto es la razón definitiva de por qué nunca trato de construir semejante prueba.

Entonces, ¿cómo habremos de entender los comentarios de Frege acerca del significado de los nombres, las expresiones funcionales y las oraciones? Del modo que él mismo indicó: como consejos prácticos que nos hacen comprender el

funcionamiento de nuestro lenguaje y hacer la transición de nuestro lenguaje imperfecto de todos los días al lenguaje perfeccionado del cálculo lógico. Como él mismo se refiere en torno a la noción de la verdad:

> ¿Cómo es entonces que la palabra «verdad», aunque parece desprovista de contenido, es imprescindible? ¿No sería posible, al menos en lo concerniente a los fundamentos de la lógica, abolir completamente este vocablo? El hecho de no poder hacerlo es por la imperfección de nuestro lenguaje. Si nuestro lenguaje fuese lógicamente más perfecto, quizá podríamos prescindir de la lógica, o tal vez podríamos observarla desde nuestro lenguaje.[24]

Departamento de Filosofía
Universidad de California, Berkeley
Berkeley, California 94720–2390
EUA

24 FREGE Gottlob, “My basic logical insights”: ***Posthumous writings.*** (University of Chicago Press, Chicago 1979) p. 252. Agradecido estoy con Ernie LePore, Leon Henkin, William Craig, Matthew Henken, Michael Idinopoulos y David Cerbone, y con otros comentaristas de la Universidad de Toronto y de la Universidad de California, por los comentarios críticos de las versiones de este trabajo.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

III
¿FUE RUSSELL UN FILÓSOFO ANALÍTICO?

Ray Monk

En un influyente texto titulado, «¿Puede y debe ser sistemática la filosofía analítica?», Michael Dummett se esforzó en especificar qué es, exactamente, la filosofía analítica. Su respuesta fue que es «una filosofía posfregeana». «Nosotros podemos caracterizar a la filosofía analítica», escribe, «como aquélla que sigue a Frege al aceptar que la filosofía del lenguaje es la fundamentación del resto de la materia»:

> Para Frege, así como para todos los filósofos analíticos posteriores, la filosofía del lenguaje es la fundamentación de toda la demás filosofía, porque es sólo mediante el análisis del lenguaje como podemos analizar el pensamiento.[1]

Al final del texto, esta caracterización se ha convertido en la base para un dogmatismo descarado. «Sólo con Frege», ahora declara Dummett, «el objeto propio de la filosofía fue establecido: primero, que el objetivo de la filosofía es el análisis de la estructura del *pensamiento*, segundo, que el estudio del *pensamiento* tiene que ser claramente distinguido del estudio psicológico del *pensar*; y finalmente, que únicamente el método propio de análisis del pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje*... el asentimiento a estos tres principios es común para toda la escuela analítica».[2]

En sus libros más recientes, *Frege: filosofía de las matemáticas*[a] y *Los orígenes de la filosofía analítica*, Dummett ha demostrado qué tan seria y literalmente asume su dogma. «La filosofía analítica nació cuando se tomó el "giro

1 DUMMETT Michael, ***Truth and other enigmas.*** (Duckworth, Londres 1978) pp. 441 y 442.
2 Ibid., p. 458.
a No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

lingüístico"»,[3] insiste; además, alega que el giro lingüístico fue hecho por Frege, en 1884. En efecto, desde su punto de vista, aún es posible ser un poco más específico. El giro lingüístico, el paso decisivo para entender «el objeto propio de la filosofía», fue realizado en el parágrafo 62 de *Los fundamentos de la aritmética*, donde Frege, habiendo empezado por cuestionarse acerca de la naturaleza del número, en su lugar termina por preguntarse acerca del significado de las oraciones que contienen números. «*Ahí* está el giro lingüístico», exclama Dummett, «El principio del contexto explícitamente se confirma como uno lingüístico, un principio que concierne al significado de las palabras y su existencia en oraciones; y con esto, un problema epistemológico, con matices ontológicos, es convertido en uno acerca del significado de las oraciones».[4] Esto es lo que, Dummett expone, «podría decirse, el parágrafo filosófico más fecundo jamás escrito... si se tratara sólo del §62 de *Los fundamentos de la aritmética*, y sus secuelas, él [Frege] todavía merecería ser catalogado como el abuelo de la filosofía analítica».[5]

Este fecundo parágrafo dio a luz a lo que Dummett luego llama «el axioma fundamental de la filosofía analítica –que la única ruta del análisis del pensamiento va a través del análisis del lenguaje».[6] En la perspectiva de Dummett, los filósofos que rechazan este axioma no son, en sentido propio, filósofos analíticos, e incluso aunque hayan sido formados y educados en la tradición analítica. Por ejemplo, según la consideración de Dummett, Gareth Evans «ya no fue un filósofo analítico», después de que intentó, en *Variedades de la*

3 DUMMETT Michael, ***origins of analyticalal philosophy.*** (Duckworth, Londres 1993) p. 5.

4 DUMMETT Michael, ***Frege: philosophy of mathematics.*** (Duckworth, Londres 1991) p. 111.

5 Ibid., p. 112.

6 DUMMETT Michael, ***origins of analyticalal philosophy.*** (Duckworth, Londres 1993) p. 128.

referencia,[b] y con palabras de Dummett, dar «una explicación, independiente del lenguaje, de qué es pensar acerca de un objeto en cada una de las varias maneras».[7]

En este trabajo quiero dejar claro que Evans está aquí en buena compañía, porque Bertrand Russell, generalmente considerado como uno de los fundadores de la tradición analítica –incluso también por Dummett–, igualmente fallaría, acorde a la descripción de Dummett, en contar como filósofo analítico. Esto lo considero como una *reducción al absurdo* de la caracterización de Dummett sobre la tradición analítica, que, sugiero, puede ser reformada al relajar su preocupación por el «giro lingüístico» y darle más peso a lo que, en sus varios intentos por caracterizar a la filosofía analítica, Dummett curiosamente ignora: el análisis.

En su vejez, Russell demostró, en numerosas reseñas y artículos, su extrema hostilidad al tipo de filosofía que prevaleció en la Inglaterra de los cincuenta bajo la influencia del último Wittgenstein. «En común con todos los filósofos anteriores [al último Wittgenstein]», escribe, «mi objetivo fundamental ha sido entender al mundo así como puede ser, y apartar lo que puede contar como un conocimiento que debe rechazarse por ser una opinión infundada»: «Pero nos dicen ahora que no es el mundo lo que tratamos de entender, sino sólo las oraciones».[8] En este excesiva preocupación por el lenguaje, Russell sintió que este tipo de filosofía había «abandonado, sin necesidad, esa grave e importante tarea con la que la filosofía, a lo largo de los siglos, hasta ahora había perseguido. Filósofos desde Tales y en adelante, habían intentado entender el mundo... No puedo sentir que esta nueva filosofía esté cargando con esta tradición».[9]

---

b No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

7 Ibid., p. 4.

8 RUSSELL Bertrand, ***My philosophical development.*** (Simon and Schuster, Nueva York 1959) p. 217.

9 Ibid., p. 230.

Seguramente esta actitud está tan lejos como es posible de la perspectiva de Dummett, donde por su concentración en el lenguaje, la filosofía analítica ha descubierto por primera vez «el objeto propio de la filosofía». Y no es, como usualmente se piensa, unas simples y quejumbrosas protestas de un viejo amargado, quien se encuentra en desgracia de las generaciones más jóvenes. Russell *nunca* pensó que el estudio del lenguaje fuese la fundamentación de toda la demás filosofía.

En *Investigación sobre el significado y la verdad*, el único libro que Russell le dedicó a las preguntas sobre el significado y el lenguaje, insistió una y otra vez que el objetivo fundamental del libro era epistemológico. El libro inicia con la declaración de que: «El presente trabajo pretende ser una investigación sobre ciertos problemas concernientes al conocimiento epistemológico».[10] Y en la siguiente página, dice: «Nuestro problema es uno dentro de la teoría del conocimiento».[11] En numerosas veces a través del libro, ataca al positivismo lógico por su «sesgo lingüístico», por el cual siente que evitan dar la debida atención a los aspectos no-lingüísticos de la experiencia. Cierto es que Russell, por razones epistemológicas, ofrece en su libro una teoría general del significado, pero no es tal como la recomienda Dummett. En realidad, lo contrario de lo que Dummett necesita, para tener «la relativa prioridad del pensamiento y del lenguaje», es lo que inmediatamente consignaría a Russell a la desviada escuela de filósofos no-analíticos, en donde Dummett remitiría a Gareth Evans y a Christopher Peacocke. De hecho, Russell va más lejos que Evans o Peacocke. Esto porque aún define en términos psicológicos lo que es una proposición:

---

10 RUSSELL Bertrand, ***An inquiry into meaning and truth.*** (Unwin Paperbacks, Londres 1980) p. 11.
N. del T. Traducción al español de José Rovira Armengol: RUSSELL Bertrand, ***Investigación sobre el significado y la verdad.*** (Losada, Buenos Aires 2004) 412p.

11 Ibid., p. 12.

> ...es necesario distinguir las proposiciones de las oraciones, pero... las proposiciones no tienen que ser indefinibles. Tienen que ser definidas como hechos psicológicos de ciertos tipos –imágenes complejas, expectativas, etc. Dichos acontecimientos son «expresados» por las oraciones... Cuando dos oraciones tienen el mismo significado, es debido a que expresan la misma proposición. Las palabras no son esenciales para las proposiciones. La exacta definición psicológica de las proposiciones es irrelevante para la lógica y la teoría del conocimiento; la única cosa esencial para nuestras investigaciones es que las oraciones significan algo distinto a sí mismas, que puede ser lo mismo cuando las oraciones difieren. Ese algo es psicológico (o fisiológico) y se hace evidente por el hecho de que las proposiciones pueden ser falsas.[12]

En *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Russell escribe que no fue sino hasta 1918, que por primera vez se interesó en «la definición del "significado" y en la relación del lenguaje con la realidad». «Hasta entonces», dice, «había considerado al lenguaje como "transparente"».[13] Y, a partir de ese momento, él creyó que, como lo indica en su «Conferencias sobre el atomismo lógico»: «la noción del significado siempre es más o menos psicológica, y por eso no es posible obtener una pura teoría lógica del significado, ni, por lo tanto, del simbolismo».[14] La teoría del simbolismo, indica en esas conferencias, es significativa para la filosofía –«mucho más de lo que una vez pensé»– pero su importancia es «enteramente negativa»:

> p. ej., la importancia reside en el hecho de que, al menos que seas muy consciente de ti mismo acerca de los símbolos, al menos que estés al corriente de la relación entre el símbolo y lo que simboliza, te encontrarás

12 Ibid., p. 189.

13 RUSSELL Bertrand, ***My philosophical development.*** (Simon and Schuster, Nueva York 1959) p. 145.

14 RUSSELL Bertrand, ***Lectures on logical atomism.*** (Open Court, La Salle 1985) p. 45.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

> atribuyéndole a la cosa propiedades que sólo le pertenecen al símbolo.[15]

La «despsicologización» de la lógica que Michael Dummett considera que es central para la filosofía –y la cual va de la mano con su adopción de la filosofía del lenguaje como la preocupación central de los filósofos–, fue algo de lo que Russell formó parte *hasta* que se interesó por la teoría del significado. «El problema del significado», escribe en 1938 (en un debate de la Sociedad Aristotélica con Richard Braithwaite acerca «de la relevancia de la psicología para la lógica»), fue que «primero permítame... abandonar las opiniones antipsicologistas que previamente había creído».[16]

«Sostengo que, en un escrutinio crítico sobre lo que se considera un conocimiento», después dice en el mismo trabajo, «el punto fundamental es cuando la duda es psicológicamente imposible, mientras que él sostiene [Braithwaite] que es cuando la duda es lógicamente absurda».[17]

Curiosamente, este «giro lingüístico» en el pensamiento de Russell fue de la mano con el fallo dictado por Wittgenstein de que la lógica era esencialmente lingüística. Justo hasta 1919, inmediatamente antes de su lectura del *Tractatus*, Russell se había aferrado a una concepción de la lógica donde la veía como la investigación de las características más generales, no del lenguaje, sino del mundo. La lógica, dice en su *Introducción a la filosofía matemática*, «está interesada por el mundo real, tan cierto como la zoología, aunque con sus características más abstractas y generales».[18] La lógica es el estudio de las características formales *del mundo*. Un interés por el lenguaje es necesario, pero sólo para dar cuenta de la insuficiencia del lenguaje ordinario para expresar las formas

---

15 Ibid., p. 44.

16 ***Aristotelian Society, supplementary volume.*** (s/e, s/l 1938) vol. 17, p. 43. *N. del T.* No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

17 Ibid., p. 51.

18 RUSSELL Bertrand, ***An introduction to mathematical philosophy.*** (George Allen & Unwin, Londres 1920) p. 169.

lógicas con cualquier clase de exactitud, y su consecuente necesidad de dominar el lenguaje especializado de la lógica matemática.

Este punto de vista sobre la lógica también aparece en las «Conferencias sobre el atomismo lógico» dadas aproximadamente al mismo tiempo. La lógica, dice Russell, está «interesada con la forma de los hechos, con apoderarse de los diferentes tipos de hechos... que hay en el mundo».[19] Estas formas son aspectos de la realidad extremadamente enrarecidos, tan así, que es extremadamente difícil pensar sobre éstas. En la lógica filosófica, menciona, «el objeto que se supone que estás pensando es tan extremadamente difícil y escurridizo, que cualquier persona que ha intentado pensarlo, sabe que tú no piensas en ello, quizá excepto una vez cada seis meses y durante medio minuto. El resto del tiempo piensas acerca de símbolos».[20] El verdadero filósofo es aquél que tiene éxito en enfocar su mente hacia este objeto excesivamente refinado, una vez cada seis meses: «el mal filósofo nunca lo hace».[21]

El contraste que yace aquí, tan crucial para Russell, entre el pensar acerca de símbolos y el pensar sobre las formas lógicas, por supuesto que es precisamente al que Dummett se refiere, y tal que según él, la filosofía analítica –y toda la filosofía– había renunciado. El mismo Russell lo abandonó aproximadamente un año después, cuando leyó el *Tractatus* y lo discutió con Wittgenstein en su reunión en Holanda, a finales de 1919. La importancia que tuvo el libro de Wittgenstein para Russell, fue la de persuadirlo, por primera vez, de que la lógica y las matemáticas eran lingüísticas y *por lo tanto*, completamente triviales. Sólo unos días después de su reunión con Wittgenstein, Russell escribió una reseña de la conferencia inaugural de Harold Joachim, en donde rotundamente declara:

19 RUSSELL Bertrand, ***Lectures on logical atomism.*** (Open Court, La Salle 1985) p. 80.
20 Ibid., p. 44.
21 Ibidem.

«Tanto la lógica, como las así llamadas "leyes del pensamiento", se refieren a símbolos, ofreciendo diferentes maneras para decir lo mismo... sólo un entendimiento del lenguaje es necesario para conocer una proposición lógica».[22] Aunque esto se dé en el contexto de la reseña, es una opinión que había mantenido toda su vida –y una verdad evidente que sólo los idiotas y profesores de lógica de Oxford podrían haberlo ignorado–; de hecho, es una opinión de la que había sido persuadido unos días antes, y una que contradice los puntos de vista que había publicado hace no más de doce meses.

Además, fue una creencia profundamente decepcionante. Lejos de establecer a la filosofía sobre su propia base, la creencia de que la lógica y las matemáticas eran lingüísticas, las despojó de todo el interés que Russell había pensando que poseían, y rara vez volvió a pensar o a escribir acerca de éstas o sus filosofías. «He venido a creer», escribe en *La evolución de mi pensamiento filosófico*, «aunque a regañadientes, que [las matemáticas] consisten en tautologías. Temo que, para una mente con la suficiente capacidad intelectual, todas las matemáticas le parecerán triviales, tan baladíes como la enunciación de que un animal de cuatro patas es un animal».[23] Durante quince años después de su reunión con Wittgenstein, él más o menos abandonó la filosofía por completo, y cuando regresó a ésta, a mediados de los treinta, fue para discutir, no de lógica o matemáticas, sino de psicología, física y epistemología.

Entonces, antes de 1920, Russell hubiera negado los tres «principios» que Dummett considera como lo «común para toda la escuela analítica»: el objetivo de la filosofía, hubiera

22 RUSSELL Bertrand, "The wisdom of our ancestors"; ***The collected papers of Bertrand Russell.*** (Unwin Hyman, Londres 1988) vol. 9, pp. 403–406.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

23 RUSSELL Bertrand, ***My philosophical development.*** (Simon and Schuster, Nueva York 1959) pp. 211 y 212.

sostenido, no es el análisis del pensamiento, sino el intento por entender el mundo; el estudio del *pensamiento* y de los significados, habría dicho que era, en el fondo, psicológico; y lejos de aceptar que el único método propio del análisis del pensamiento era el análisis del lenguaje, hubiera sostenido, por el contrario, que la única manera de analizar el lenguaje era investigando el pensamiento, y que la teoría del significado es una rama de la psicología.

Sin embargo, a pesar de todo esto, Russell se hubiera catalogado a sí mismo como filósofo analítico. Su *Historia de la filosofía occidental* termina, después de todo, con un capítulo proselitista de «la filosofía del análisis lógico», donde la entiende de un modo muy diferente a como lo hace Michael Dummett. En la caracterización de Russell, «la filosofía del análisis lógico» no está principalmente referida a la teoría del significado, sino que más bien está interesada con esta clase de cuestiones: ¿Qué es el número?, ¿qué son el espacio y el tiempo?, ¿qué es la mente?, y, ¿qué es la materia? Y sus orígenes no reposan sobre el «giro lingüístico» de *Los fundamentos de la aritmética* de Frege, sino en el trabajo por transformar al «cálculo» en «análisis», de Weierstrass, Dedekind y Cantor. «El origen de esta filosofía», escribe, «es por los logros de los matemáticos, quienes hicieron el trabajo de purgar su objeto de falacias y descuidos racionales»:

> Weierstrass, casi después de la mitad del siglo XIX, mostró cómo establecer al cálculo sin la necesidad de infinitesimales, y así al fin lo hizo lógicamente seguro. Después vino Georg Cantor, quien desarrolló la teoría de la continuidad y el número infinito. La «continuidad» había sido, hasta que él la definió, una palabra ambigua conveniente para los filósofos como Hegel, quien deseó introducir líos metafísicos a las matemáticas. Cantor dio un significado preciso al término y evidenció que la continuidad, como él la definió, era un concepto necesario para los matemáticos y los físicos. De esta

> manera, un gran contenido de misticismo... se hizo inadecuado.[24]

Frecuentemente se cree que la principal influencia de Russell, para la creación de la tradición analítica, fue George Edward Moore, pero, en el último capítulo de su *Historia*, al esbozar a la filosofía analítica, aunque pagando un tributo a Frege, Russell nunca menciona a Moore, ni a Wittgenstein. Aunque haya habido algunas razones personales para esto, creo que también refleja fielmente lo que Russell consideraba importante en la creación de la filosofía analítica, o al menos lo que respecta a su propio desarrollo filosófico.

Russell una vez dijo que sólo había existido una gran revolución en su evolución filosófica, una gran ruptura en su trabajo, y fue el abandono del hegelianismo. Una manera de describir esta revolución sería decir que, cuando abandonó el método de síntesis en favor del método de análisis, al fin se convenció de que el análisis *no* era, después de todo, una falsedad. A Russell le gustaba decir que hay dos tipos de filósofos: aquéllos que piensan al mundo como un tazón de gelatina, y aquéllos que lo piensan como una cubeta de perdigones. La gran revolución en su pensamiento fue cuando abandonó a la gelatina en favor de los perdigones.

Por supuesto, Hegel era el filósofo-gelatina *por excelencia*, y la mención de Russell de que Hegel introdujo líos metafísicos a las matemáticas, en su anterior descripción del origen de la filosofía analítica, no es un ejemplo casual. Su pensamiento temprano sobre las matemáticas, precisamente fue guiado por estos embrollos. «Hegel pensó al universo como una

---

24 RUSSELL Bertrand, ***History of western philosophy.*** (George Allen & Unwin, Londres 1961) p. 783.
N. del T. La obra original en línea: http://archive.org/stream/westernphilosoph035502mbp#page/n1/mode/2up (31 de mayo de 2012). Traducción al español de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta: RUSSELL Bertrand, ***Historia de la filosofía occidental.*** (RBA, Barcelona 2004) 876p.

unidad muy sólida», escribe Russell en su ensayo, «¿Por qué elegí la filosofía?»:

> Su universo era como una gelatina por el hecho de que si tocaba cualquier parte de ésta, toda se estremecía; pero no era como una gelatina por el hecho de que uno no podía cortarla en partes. Acorde a él, la apariencia de partes consistentes era una ilusión. La única realidad era el Absoluto, que era el nombre para Dios. En su filosofía encuentro alivio por un momento. Tal como se me presenta por sus partidarios, especialmente McTaggart, que fue un íntimo amigo mío, la filosofía de Hegel me parecía tanto encantadora, como demostrable.[25]

En sus *Estudios de dialéctica hegeliana*, publicados en 1896, a la altura de su influencia sobre Russell y el propio hegelianismo russelliano, McTaggart enfatizaba la síntesis interconectada con el mundo dialéctico de Hegel. La separación es una ilusión. El proceso dialéctico, desde las categorías inferiores del entendimiento –cosas como el espacio, el tiempo y la materia–, hasta las superiores, el Absoluto. Sólo eso es independiente y real, y únicamente eso es racional; todas las categorías inferiores están inmersas en contradicciones que son resueltas por las sucesivas síntesis, hasta que alcanzan el Absoluto. En consecuencia, la lógica nos mostraba que «toda la realidad es racional y justa... el mayor objeto de la filosofía es indicarnos la naturaleza general de la armonía fundamental, el completo contenido de lo que aún no ha entrado en nuestros corazones para concebirlo. Toda verdadera filosofía debe ser mística, pero no en sus métodos, sino en sus conclusiones finales».[26]

Ésta es la concepción de la filosofía que motivó el trabajo temprano de Russell. Emocionalmente se sacudió de esta influencia hasta finales de 1897, cuando, en un panfleto

---

25 RUSSELL Bertrand, ***Portraits from memory and other essays.*** (George Allen & Unwin, Londres 1956) p. 21.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

26 MCTAGGART J. M. E., ***Studies in the hegelian dialectic.*** (Cambridge University Press, Cambridge 1896) p. 255.

escrito para Los Apóstoles,[c] llamado «¿Parece señora? No, es», vigorosamente rechazó la comodidad religiosa de esta doctrina, junto con la idea de que la tarea de la filosofía es proveernos de confort. Su texto concluye con la pregunta, «¿Por qué no admitir que la metafísica, como la ciencia, está justificada por la curiosidad intelectual y debe ser guiada solamente por la curiosidad intelectual?».[27]

No obstante, intelectualmente Russell se mantuvo un tiempo más sobre el dominio –o quizá en el suelo pegajoso– del mundo como gelatina. El 1 de enero de 1898, sólo dos semanas después del panfleto de Los Apóstoles, escribió algunas notas, «Sobre la idea de la dialéctica de las ciencias»,[d] que reafirmaban su ambición de «tornar a la Apariencia en Realidad», de llegar a una concepción del mundo *sub specie aeternitatis* a través de la sucesión de las antinomias. Un aspecto central para esta ambición fueron las contradicciones matemáticas, con las que previamente había estado luchando: aquéllas de lo infinitesimal, la continuidad y el infinito.

Las contradicciones de lo infinitesimal eran aquéllas que se habían señalado con tenacidad, viveza y cierto entusiasmo por Berkeley, en *El analista*:[e] las contradicciones de primero suponer que el diferencial, en el cálculo, infinitamente es una pequeña cantidad, y luego proceder como si fuera

c Los Apóstoles de Cambridge son una sociedad secreta de la élite intelectual de la Universidad de Cambridge.

27 RUSSELL Bertrand, ***The collected papers of Bertrand Russell.*** (Unwin Hyman, Londres 1983) vol. 1, p. 111.
N. del T. Traducción al español de Josefina Martínez Alinari: RUSSELL Bertrand, “¿Parece, señora? No, es”: ***¿Por qué no soy cristiano?*** (Edhasa, Barcelona 1974) p. 57. En línea: http://www.scribd.com/doc/88083598/Porque-No-Soy-Cristiano-bertrand-Russell (31 de mayo de 2012).

d No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

e Primera edición: BERKELEY George, ***The analyst.*** (J. Tonson, Londres 1734) 94p. Segunda edición en línea: http://archive.org/stream/analystwhereini00berkgoog (31 de mayo de 2012).

absolutamente nada, de no considerar lo infinitesimal como algo, ni como nada, pero que en su famosa expresión es como «los fantasmas de cantidades desaparecidas». Esta contradicción era bien conocida, y Russell le dedicó un breve tiempo, en lugar de asumir que no había sido dada una respuesta por los matemáticos. Las contradicciones de la continuidad eran aún más viejas, habían sido explotadas por Zenón en sus argumentos parmenídeos en contra del movimiento. Éstos llegaban a la imposibilidad de considerar a una cantidad continua como una sucesión de puntos sin que de este modo se destruyera su continuidad. En un artículo escrito en 1896, llamado «Sobre algunas dificultades de la cantidad continua», Russell utilizó estas antiguas objeciones a la continuidad y declaró que «las antinomias filosóficas, en este ámbito, encuentran su contraparte en falacias matemáticas. Estas falacias parecen que, al menos para mí, impregnan al cálculo, e incluso a la maquinaria más elaborada de los trabajos de Cantor».[28]

Por supuesto, Russell luego aceptó la solución de Cantor al problema de la continuidad, como uno de los más grandes logros de nuestra era, pero en 1896, todavía estaba casado con el hegelianismo, rechazando los números transinfinitos de Cantor como «imposibles y contradictorios en sí mismos». En efecto, en esta etapa pensó que el concepto de infinitud estaba plagado de contradicciones sobre sí mismo, incluyendo la paradoja indicada por Leibniz, de que las series infinitas se pueden poner en correspondencia una a una, con un subconjunto apropiado de sí mismo. Por ejemplo, para cada número natural se puede asignar un número par, por lo que ambos conjuntos son infinitos y tienen la misma cardinalidad.

28 RUSSELL Bertrand, “On some difficulties of continuous quantity”; ***The collected papers of Bertrand Russell.*** (Unwin Hyman, Londres 1990) vol. 2, p. 46.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

Pero sabemos que hay más números naturales que números pares, y por ello, *no pueden* tener la misma cardinalidad.

Para un hegeliano, para quien las matemáticas no son más que un peldaño en la escalera de la metafísica, estas contradicciones son el pan y agua, y por el momento, Russell no infiere de éstas que la fundamentación de las matemáticas estaba en la necesidad de mejorar, sino que más bien las matemáticas estaban, en sí mismas, inherentemente viciadas como una forma de entender a la realidad.

El punto más alto del hegelianismo de Russell, en un texto que sólo muestra cómo estaba presto a permitir que su mundo se tornara gelatinoso –y qué lejos estaba dispuesto a rechazar la verdad de cualquier tipo de análisis del mundo–, es un documento para un debate que escribió en el verano de 1897, titulado «¿Por qué consideramos al tiempo, pero no al espacio, como necesariamente lleno?». La respuesta corta, que le dijo a su esposa Alys, es: «porque somos tontos».[29] La respuesta larga, indicada en su texto –que al parecer había sido escrito para una discusión con Moore– es que estamos inducidos al error de que el espacio es analizable por las relaciones entre los objetos materiales, pero intuitivamente entendemos al tiempo como pleno, como si no hubiera lagunas, y por lo tanto, éste no puede ser entendido como una secuencia de relaciones. Sin embargo, Russell argumenta que lo que es verdadero para el tiempo, lo es para el espacio. El espacio también es pleno: cada una de sus partes está llena de materia, de una forma u otra. En consecuencia, Russell indica que se diluye la diferencia entre las relaciones y los adjetivos:

> Desde un punto de vista estrictamente monístico... esta distinción no puede ser mantenida. Cualquier cosa es realmente un adjetivo del Uno, y una intrínseca propiedad del Universo; el Universo no es válidamente analizable en simples partes como un todo.[30]

---

29 Carta de Russell a su esposa Alys, fechada el 1 de junio de 1897.

30 RUSSELL Bertrand, ***The collected papers of Bertrand Russell.*** (Unwin Hyman, Londres 1990) vol. 2, p. 95.

Una cosa que se revela en este ensayo, y en casi todo lo que Russell escribió en ese tiempo, es lo que pensaba que era el análisis. El análisis, según él, consiste en la identificación de las partes con el todo. Si la realidad fuera indivisible, inmediatamente seguiría que el análisis es un procedimiento inválido.

Al leer estos ensayos, uno puede ver tal verdad en la posterior insistencia de Russell de que, a diferencia de Moore, no era el idealismo a partir de lo cual tenía que ser liberado del monismo. En las historias estándar de la filosofía, el rol de Moore en el desarrollo intelectual de Russell, y, en particular, en la creación de (su versión de) la filosofía analítica, es a veces demasiado exagerado. Moore *fue* importante, como luego espero demostrar, al darle a Russell una concepción alternativa de la lógica que encajó con su nueva fe en el análisis, ¡pero para nada *creó* esta fe! Más bien, lo que la gestó fue la creciente comprensión y apreciación de Russell, al trabajo sobre la fundamentación de las matemáticas que se había hecho a mediados del siglo XIX.

Cuando Rusell estudió en Berlín, en Jena o en Gotinga, como estudiante no licenciado, pudo haber sido formado en la tradición del análisis matemático que específicamente lo dirigió a la contradicción en el cálculo, considerándolo como una prueba del hegelianismo, y que de alguna manera le había proporcionado una solución técnica para ésta. La definición épsilon-delta de las funciones continuas, por ejemplo, que emplea los límites para proveer un entendimiento puramente analítico de la continuidad, en la manera en que no hace ninguna apelación a la intuición geométrica y está libre de contradicción formal, se había estado enseñando en las universidades alemanas desde hacía veinte o treinta años. Sin embargo, en 1893 Cambridge estaba un poco atrasada en la enseñanza matemática, y Russell, para su posterior disgusto, en ese año concluyó su licenciatura en matemáticas sin conocer nada acerca de estos avances técnicos. Él primero escuchó

hablar de Weierstrass,[f] hacia finales de 1896, cuando visitó Estados Unidos, donde dio una serie de conferencias sobre geometríca no-euclidiana. Dos de los matemáticos que asistieron, Frank Morley y James Harkness, previamente habían estado en Cambridge, pero de forma autodidacta habían estudiado las modernas matemáticas puras, las cuales luego incorporaron en su libro de texto, *Introducción a la teoría de funciones analíticas*,[g] que fue publicado en 1898. Russell leyó el libro poco tiempo después de ser publicado, y tuvo una gran influencia sobre él, pero inmediatamente, en sus conversaciones con Morley, Harkness y otros, sucedidas en Estados Unidos, se dio cuenta de que había una gran parte de las matemáticas para el interés filosófico, la cual había estado ignorando.

Después de su visita a los Estados Unidos, y junto a sus intentos por entender las matemáticas acorde a la línea hegeliana, Russell leyó extensamente sobre las nuevas matemáticas, empezando con Dedekind y su *Continuidad y números irracionales*,[h] en diciembre de 1896. En el verano de 1897, la sensación de que había más por aprender de los matemáticos que de los filósofos, acerca de la naturaleza de las

---

f Weierstrass fue quien formalizó la definición épsilon-delta de las funciones continuas, cuyos precursores fueron Bolzano y Cauchy.

g Primera edición: HARKNESS James y MORLEY Frank, ***Introduction to the theory of analytic functions.*** (Macmillan, Nueva York 1898) 385p. En línea: http://archive.org/stream/introductiontot00morlgoog#page/n10/mode/2up (31 de mayo de 2012).

h Edición reimpresa: DEDEKIND Richard, “Continuity and irrational numbers”: ***Essays on the theory of numbers. (Open Court Publishing*** Company, Chicago 1901) 1–27pp. En línea: http://archive.org/stream/cu31924001586282#page/n7/mode/2up (31 de mayo de 2012). Traducción al español de Juan de Dios Bares y Juan Climent: DEDEKIND Richard, ***Continuidad y números irracionales.*** (s/e, s/l s/f) 279p. En línea: http://matematicaeducativa.com/foro/download/file.php?id=347&sid=800dff1218b208b5638b54d07c93b027 (31 de mayo de 2012).

matemáticas, fue confirmada al leer la *Lógica*[i] de Hegel, que empezó a disgustarle por su oscuridad. En la primavera de 1898 esta convicción fue reforzada al leer el *Álgebra universal*[j] de Whitehead, de donde, por primera vez, recibió una definición de las matemáticas que no hacían mención a la «cantidad» y en donde vio un nuevo trato *matemático* de la lógica simbólica. El siguiente mes leyó la *Naturaleza y significado de los números*[k] de Dedekind, de la cual, además de otras cosas, aprendió a considerar al *orden* antes que a la cantidad, como la noción central en la definición del número, y de este modo, la irrelevancia para las matemáticas de las antinomias de cantidad, sobre las que en el año anterior había gastado mucho tiempo.

Para el verano del siguiente año, estando empapado de las nuevas matemáticas, la revolución en el pensamiento de Russell estaba completa, y empezó a escribir un libro, llamado *Las ideas fundamentales y los axiomas de las matemáticas*,[l] mucho del cual luego sería incorporado en *Los principios de la matemática*. Mucho de lo que distinguió el borrador de este libro, del trabajo temprano de Russell, fue su insistencia sobre

i Primera edición: HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, ***Wissenschaft der logik.*** (s/e, s/l s/f) 3vols. Los primeros dos tomos en línea: http://www.gutenberg.org/ebooks/6729 y http://www.gutenberg.org/ebooks/6834 (31 de mayo de 2012). Traducción al español de Augusta y Rodolfo Mondolfo: HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, ***Ciencia de la lógica.*** (Solar, Buenos Aires 1982) 756p. En línea: http://es.scribd.com/doc/17859976/Hegel-Ciencia-de-La-Logica-Competa (31 de mayo de 2012).

j Primera edición: WHITEHEAD Alfred North, ***A treatise on universal algebra with applications.*** (Cambridge University Press, Cambridge 1898) 586p. En línea: http://archive.org/stream/atreatiseonuniv00goog (31 de mayo de 2012).

k Edición reimpresa: DEDEKIND Richard, “The nature and meaning of numbers”: ***Essays on the theory of numbers.*** (The Open Court Publishing Company, Chicago 1901) 31–115pp. En línea: http://archive.org/stream/cu31924001586282#page/n7/mode/2up (31 de mayo de 2012).

l No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

la realidad de las relaciones (y por lo tanto, de la pluralidad) y la legitimidad del análisis, aunque aquí evidentemente aún tenía algunas dudas. «El análisis», dice, «estrictamente hablando, *sólo* es posible en el caso de una combinación como "A y B". Siempre que haya una relación, es decir, dondequiera que tengamos la verdad o la falsedad, el análisis es más o menos destructivo»:

> Una proposición quizá *contenga* dos términos y una relación, pero no son simplemente equivalentes a ésta. Dado que la relación, como tal, es un término que no está vinculado a nada. Que algo se pierda en el análisis, se desprende del hecho de que todo o es verdadero o es falso, cuando ninguna de las partes lo es. En consecuencia, el conjunto tiene una relación tanto con la verdad como con la falsedad, que sus partes no poseen. Y la misma cosa es evidente a partir de una mera consideración del significado. «A difiere de B» no es equivalente a «A y la diferencia y B». Por ende, donde quiera que tengamos relaciones que estén vinculadas, por ejemplo, donde no sean usadas como términos, el análisis no es del todo legítimo.[31]

Una perspectiva semejante aparece al final del texto de *Los principios de la matemática*, en el capítulo XVI de «El todo y las partes». Aquí hay, dice Russell, «una doctrina lógica muy importante, que la teoría del todo y las partes pone de relieve»:

> Me refiero a la doctrina de que el análisis es un engaño. Cualquier cosa puede ser analizada como un todo, y ya hemos visto que en alguna medida el análisis del todo es falso. Pero es importante darse cuenta de los estrechos límites de esta doctrina. No podemos concluir que las partes de un todo no son realmente sus partes, ni que las partes no están presupuestas en el todo, en el sentido de que el todo no está presupuesto en las partes, ni tampoco que usualmente la prioridad lógica no es más simple que la lógicamente subsecuente. Para ser breves, aunque el análisis nos otorgue la verdad, y nada más que la verdad, aun así nunca podrá darnos toda la verdad. Este es el

31 Ibid., p. 299.

> único sentido en el que la doctrina puede ser aceptada, cualquier otro sentido más amplio simplemente se convierte en un pretexto para la pereza, al dar una excusa a quienes no les gusta la labor del análisis.[32]

Russell tenía fe en que el análisis no *siempre* era un engaño que principalmente se había inspirado en el éxito del análisis matemático, al hacer frente a los problemas de lo infinitesimal, el infinito y la continuidad, pero él aún precisaba de una concepción de la lógica –en particular, una concepción sobre la naturaleza de la proposición– que reemplazara la que había heredado del hegelianismo. Y esto es lo que George Edward Moore –en conversaciones con Russell en el verano de 1898– y su artículo, «La naturaleza del juicio», le proporcionaron. Para el entendimiento hegeliano, una proposición era una unidad que desafiaba al análisis; en la concepción de Moore, es un complejo que positivamente pide a gritos ser dividido en sus partes constituyentes. «Una proposición», escribe Moore, «no es más que un concepto complejo... Una proposición es una síntesis de conceptos... Una proposición está constituida por cualquier número de conceptos, junto con una relación específica entre éstos».[33]

Esto se parece a la filosofía analítica en el sentido de Dummett, de análisis del lenguaje, pero de hecho, para Moore, y específicamente para Russell, era de importancia central que las proposiciones *no* fueran lingüísticas. «Una proposición», dice Moore, «está compuesta, no de palabras, ni tampoco de pensamientos, sino de conceptos. Los conceptos son objetos posibles del pensamiento».[34] Los conceptos, según Moore, son los ladrillos, no del pensamiento, sino del mundo. «Parece necesario», escribe, «considerar al mundo como formado de

---

32 Ibid., p. 141.

33 MOORE George Edward, ***Selected writings.*** (Routledge, Londres 1993) p. 5.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

34 Ibid., p. 4.

conceptos».[35] En consecuencia, el análisis es un método, no para entender el pensamiento a través del lenguaje, sino, por así decirlo, desmembrar al mundo para que así empiece a tener algún tipo de sentido: «Una cosa se vuelve inteligible cuando primero es analizada en sus partes constituyentes»,[36] escribe Moore.

La noción no-lingüística de una proposición de Russell, asombró y confundió a Frege. En el transcurso de su correspondencia sobre el controvertido asunto de la paradoja de Russell, en 1902, Frege se vio obligado a decir que la manera en como Russell empleaba el término «proposición» le parecía bastante extraña. ¿Qué es una proposición?, le preguntó a Russell. «Los lógicos alemanes», le contó a Russell, «la entienden como una expresión del pensamiento, un grupo de signos audibles y visibles que expresan un pensamiento. Pero evidentemente tú te refieres al mismo pensamiento».[37] Después él esbozó su teoría del sentido y la referencia, tal como se aplica a las proposiciones. En respuesta, Russell en un principio estaba poco dispuesto a ser arrastrado hacia una discusión sobre esta cuestión. «Por *proposición* entiendo su sentido, no su valor veritativo», le dijo a Frege, «No me atrevo a creer que la verdad o la falsedad es el significado de una proposición en el mismo sentido que, p. ej., una cierta persona es el significado del nombre Julio César».[38] Sin embargo, más adelante y presionado por Frege, fue forzado a elaborar:

> Aún no comparto su opinión acerca del sentido y del significado. Me gustaría decir lo siguiente acerca de esto. En todos los casos, tanto la imaginación como el juicio tienen un objeto: lo que llamo una «proposición» puede ser el objeto del juicio, como puede ser el objeto de la

35 Ibid., p. 8.
36 Ibidem.
37 FREGE Gottlob, ***Philosophical and mathematical correspondence.*** (Blackwell, Oxford 1980) p. 149.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.
38 Ibid., pp. 150 y 151.

> imaginación. Por lo tanto, hay dos maneras en como puedo pensar en un objeto, en caso de que éste sea un complejo: podemos imaginarlo o podemos juzgarlo; sin embargo, el objeto es el mismo en ambos casos.[39]

A partir de aquí, para los dos se puso en claro qué tan radicalmente diferentes eran en el entendimiento, no sólo de las proposiciones, sino de sus pensamientos. «Me parece», escribió Frege, «que lo que tienes en mente es la diferencia entre comprender un pensamiento y reconocerlo como verdadero... La verdad no es una parte con la que se compone un pensamiento, así como Monte Blanco con sus campos nevados no es en sí una parte con la que se compone el pensamiento de que Monte Blanco tiene más de 4,000 metros de altura».[40]

«Creo», Russell escribió en respuesta, «que a pesar de todos los campos nevados de Monte Blanco, éste es en sí mismo una parte con la que se compone lo que realmente se afirma con la proposición "Monte Blanco tiene más de 4,000 metros de altura". Nosotros no afirmamos el pensamiento, esto es una cuestión psicológica: nosotros afirmamos el objeto de un pensamiento, y esto es, para mi mente, un cierto complejo (una proposición objetiva, se podría decir) en donde Monte Blanco es en sí mismo una parte constituyente. Si nosotros no admitimos esto, entonces llegamos a la conclusión de que no sabemos absolutamente nada acerca de Monte Blanco. Esta es la razón de que para mí el *significado* de una proposición no es la verdad, sino un cierto complejo de lo que (en dado caso) es cierto... De lo que he dicho sobre Monte Blanco podrás observar que no se puede adaptar la identidad de todas las proposiciones verdaderas. Para mí, Monte Blanco es una parte constituyente de la proposición arriba discutida, pero no de la proposición de que todos los hombres son mortales. Esto

39 Ibid., p. 159.
40 Ibid., p. 163.

únicamente prueba que dos proposiciones son distintas una de la otra».[41]

Entonces, para Russell una proposición no era para nada lingüística; no era una oración, sino el *significado* de la oración, el cual para él quiere decir que es un complejo de objetos. En consecuencia, el análisis de una proposición no era un ejercicio lingüístico, sino ontológico; la pregunta por identificar los objetos de un complejo. Notablemente, esto hace insuperablemente difícil para él, el entender qué tipo de complejo era una proposición falsa. En esta perspectiva, tendría que ser una combinación de objetos que, en realidad, no están combinados. Pero si no estuvieran tan combinados, no existiría tal cosa. Y por ello, Russell debidamente concluyó que no había tal cosa de falsa proposición, de donde siguió que tampoco existen las proposiciones verdaderas. Nótese que toda esta cadena de razonamiento carece de todo sentido si la proposición es considerada como una secuencia de palabras, o incluso de pensamientos. Para Russell, una proposición es, en todo caso, una secuencia de objetos. No puede sobreentenderse que, por lo tanto, no *hay* proposiciones.

Para el tiempo que terminó la *Principia mathematica*, Russell había concluido que los portadores de la verdad o la falsedad no eran las proposiciones, sino *los juicios*, y que estos debían de ser analizados como las múltiples relaciones entre objetos y mentes. Esta teoría fue famosamente demolida por Wittgenstein, enviando a Russell, en *Análisis del espíritu*,[m] a la dirección del psicologismo, pensando que un entendimiento conductista de los fenómenos mentales, particularmente de la creencia y el juicio, repararía el agujero que Wittgenstein había dejado en su lógica filosófica. Russell tuvo fe en esta

41 Ibid., p. 169

m Primera edición: RUSSELL Bertrand, ***The analysis of mind.*** (G. Allen & Unwin Limited, s/l 1921) 310p. En línea: http://www.gutenberg.org/ebooks/2529 (31 de mayo de 2012). Traducción al español de Eduardo Prieto: RUSSELL Bertrand, ***Análisis del espíritu.*** (Paidós, Buenos Aires 1972) (?)p.

aproximación conductista a la pregunta del significado, la cual, como diría después, nunca se sacudió, incluso tras luego convencerse de que la lógica y las matemáticas eran meramente gramaticales, sintácticas (que, como puso en su *Historia de la filosofía occidental*, el conocimiento matemático es «de la misma naturaleza que de la "gran verdad" de que tres pies son una yarda»).[42]

A lo largo de todo este, quizá pobre, desarrollo, a través de estas idas y vueltas, una cosa permanece absolutamente constante. Y es la opinión de que analizar algo es identificar las partes constituyentes, junto con la convicción de que el progreso en la filosofía no es hecho por los sistemas, por estas grandiosas síntesis del pasado, sino por un cuidadoso y minucioso examen de los fundamentos de nuestras creencias. La gran esperanza de Russell –y tal vez es en lo que concuerda su concepción de la filosofía con la de Dummett– fue que la filosofía puede, al adoptar este acercamiento analítico, aspirar a ser un método científico más sistemático y cooperativo. En lo que difiere de Dummett, y de su interpretación de Frege, es en que si este método debería consistir en la construcción de una teoría del significado. Pero parece perverso negar, con base en esta diferencia –como Dummett implícitamente lo hace, si no es que explícitamente–, que Russell fue un filósofo analítico. Él era, si no otra cosa, un partidario del análisis. Y eso, probablemente fue su perdición.

Departamento de Filosofía
Universidad de Southampton
Southampton SO17 1BJ
Inglaterra

42 RUSSELL Bertrand, ***History of western philosophy.*** (George Allen & Unwin, Londres 1961) p. 786.

IV

EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DEL SIGLO XX

Peter Michael Stephan Hacker

1. La filosofía analítica

Si la filosofía de los siglos XVII y XVIII puede ser caracterizada como la era de la razón y la ilustración, y la filosofía del siglo XIX como la edad del historicismo y de la propia conciencia histórica, entonces de la extensión del siglo XX puede decirse que ha sido la época del lenguaje y de la lógica. El quehacer de explorar las consecuencias filosóficas del pensamiento hace que el hombre, que sobre todo es una criatura empleadora del lenguaje, llegue a la filosofía analítica.[1] También lo hizo la tarea de clarificar el significado de la poderosa, y sin precedentes, lógica formal en los inicios del siglo XX, por Frege, Russell y Whitehead, y de dilucidar las relaciones entre el cálculo lógico, el lenguaje y el pensamiento.

La filosofía analítica vino a dominar a la filosofía anglosajona, y por un tiempo a la vienesa y a la escandinava, desde los años veinte hasta los setenta. La moderna filosofía analítica nació a los costados del río Cam, al inicio del siglo XX, y de ahí su influencia se expandió hacia el río Danubio e Isis, hasta abruptamente llegar a otros países del globo. Muchos personajes jugaron un rol en su desarrollo, pero ninguno tan grande como Ludwig Wittgenstein, quien fue una de las dos mayores figuras en la transformación de la primera etapa mooreana y russelliana, a la segunda fase del análisis de Cambridge de los años veinte. Su influencia moldeó el tercer estadio, el del positivismo lógico vienés, y fue la principal

1 Por supuesto hubo precursores, desde Vico, pasando por Hamann, Herder, Humboldt y Schleiermacher, hasta Dilthey.

inspiración de la cuarta y última etapa, la del análisis conectivo[2] y terapéutico que caracterizó a la filosofía analítica en el Oxford de posguerra.

Este juicio es controvertido. Un aspecto de la controversia es el actual término de «filosofía analítica». En un sentido general, uno puede decir que toda o gran parte de la filosofía es analítica. Independientemente de sus antecedentes o fuentes de inspiración, si las investigaciones de Austin sobre las excusas pertenecen a la filosofía analítica, entonces también las investigaciones de Aristóteles que involucran al acto voluntario; si los escritos de Ryle en torno al concepto de mente son un ejemplo de la filosofía analítica, por lo tanto, también lo son los de Aquino; si los trabajos de Strawson con relación a los «individuos» son una variedad de la filosofía analítica, por ende, también lo son los de Kant en relación con los «objetos». Si el término de «filosofía analítica» está para ser un útil término clasificatorio, tiene que hacer más trabajo que el de meramente distinguir a la principal tendencia de la filosofía occidental, de las reflexiones en torno a las sagas o profecías filosóficas, como las de Pascal o Nietzsche, y de las oscuridades y especulaciones de los metafísicos, como Hegel, Bradley o Heidegger.

El profesor Dummett ha sugerido que la filosofía analítica es la filosofía del pensamiento, y su principio fundamental es que las consideraciones filosóficas del pensamiento sólo se pueden obtener a través de la explicación filosófica del lenguaje. Esta caracterización es enredosa, debido

2 Tomé el término de «análisis conectivo» de: STRAWSON Peter Frederick, ***Analysis and metaphysics, an introduction to philosophy.*** (Oxford University Press, Oxford 1992) pp. 19–21.
N. del T. La obra original en línea: www.revalvaatio.org/wp/wp-content/uploads/strawson-analysis-and-metaphysics.pdf (2 de septiembre de 2012). Traducción al español de Nieves Guash Guash: STRAWSON Peter Frederick, ***Análisis y metafísica, una introducción a la filosofía.*** (Paidós, Barcelona 1997) 206p. En línea: http://es.scribd.com/doc/70652092/Strawson-Analisis-y-Metafisica-OCR-ClScan (2 de septiembre de 2012).

a que no está claro qué es la «filosofía del pensamiento». Si aquí el «pensamiento» quiere decir lo que Frege entendió por «Gedanke», entonces la filosofía del pensamiento simplemente es la filosofía de, o la dilucidación filosófica de, el concepto de una proposición. Pero mientras que el concepto de una proposición es de un gran interés filosófico, y ha sido el tema de una extensa controversia filosófica, difícilmente es toda la filosofía, e incluso de cualquier cosa que correctamente pueda llamarse «filosofía analítica». No es sino sólo una parte de la filosofía de la lógica o la filosofía del lenguaje. Si aquí el «pensamiento» significa «pensar», entonces la filosofía del pensamiento sencillamente es una parte de la psicología filosófica, y la filosofía analítica del pensamiento no es más que un fragmento de la filosofía analítica de la psicología.

La explicación de Dummett fue adaptada para que Frege tuviera cabida. Dummett admitió que, «El mismo Frege no hizo la indicación de que la única tarea de la filosofía analítica es el análisis del pensamiento, y por ello, del lenguaje...», «pero su trabajo en una particular rama de la filosofía, la filosofía de las matemáticas, dejó pocas dudas de que ésa era su opinión».[3] Me parece que dejó grandes dudas, ya que es cuestionable si acaso Frege tuvo *cualquier opinión general* sobre todo el cuerpo de la filosofía, si acaso pensó que la filosofía analítica de la psicología, la axiología, las éticas y las estéticas, la filosofía política y jurídica, etc. están relacionadas con «el análisis del pensamiento, y por ello, del lenguaje». Ciertamente, si en la tela que cortó Dummett incluso caben los intereses filosóficos de Frege (p. ej., la filosofía de las matemáticas y de la lógica), aunque muy limitados, es debatible, porque de manera patente Frege no pensó que una explicación del lenguaje natural era la mejor manera de investigar a los pensamientos. Al contrario, él sostuvo que la

3 DUMMETT Michael, “Can analytic philosophy be systematic and ought it to be?”: ***Truth and other enigmas.*** (Harvard University Press, Cambridge 1978) p. 442.

lógica es la ciencia de las leyes de los pensamientos, y que «Aquéllos que quieren aprender la lógica del lenguaje, son como un adulto que quiere aprender a pensar como un niño. Cuando el hombre creó el lenguaje, ellos estaban en la etapa del pensar pictórico infantil. Los lenguajes no están hechos para mandar a la lógica».[4] Ciertamente, la tarea del filósofo es la de romper el poder de la palabra sobre la mente humana, para liberar al pensamiento «de aquello que sólo la naturaleza de los medios lingüísticos de expresión se lo adhieren».[5] Esta cuestión exegética es controvertida, pero al haberla discutido *in extenso* en otra parte,[6] ahora no la debatiré.

La caracterización de Dummett de la filosofía analítica también tiene en mente la captura de los contornos de la filosofía de Wittgenstein «en todas las fases de su trabajo».[7] Para mí, esto también es erróneo, y brevemente haré un comentario sobre el asunto. Lo que es cierto es que acorde al temprano Wittgenstein, el del *Tractatus*, la tarea primaria de la filosofía es la de determinar los límites del pensamiento al clarificar la esencia de la proposición como tal. Esto se consideró la ruta de la aclaración esencial de la representación en general, y por ende de la esencia del mundo. Pero esta idea marca una distancia con Frege y Russell, en lugar de darle continuidad a una tradición analítica ya establecida. Acorde a Frege, un pensamiento es una entidad abstracta que existe en un «tercer reino» de los sempiternos objetos platónicos, mientras que Wittgenstein concibió a la proposición como una entidad lingüística –como una oración significativa. Para Wittgenstein,

---

4 Carta de Frege a Russell, fechada el 1 de noviembre de 1906, en: FREGE Gottlob, ***Philosophical and mathematical correspondence.*** (s/e, s/l s/f) p. 67.

5 FREGE Gottlob, ***Conceptual notation.*** (Clarendon Press, Oxford 1972) pról.

6 Cfr. BAKER Gordon Park y HACKER Peter Michael Stephan, ***Frege: logical excavations.*** (Blackwell, Oxford 1984) cap. 1 y 3.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

7 DUMMETT Michael, ***The origins of analytical philosophy.*** (Duckworth, Londres 1993) p. 4.

pero no para Frege, la investigación sobre la naturaleza de la proposición era una tarea hacia la naturaleza esencial de la representación por los significados de los símbolos. Ni Frege o Russell creyeron que la investigación filosófica de la lógica era un quehacer hacia la naturaleza esencial del *simbolismo*. Cierto, Wittgenstein sostuvo que al estudiar los límites del lenguaje también se revelarían los límites del pensamiento –pero los límites del pensamiento son los límites de lo *pensable*. Aquí él no quiso decir lo que indicó Frege por «pensamiento» (p. ej., una proposición concebida como una entidad abstracta). En su lugar, por «pensamiento» o por «proposición» él quiso decir la *oración* proyectiva en relación con la realidad. Desde su punto de vista, una investigación de la esencia de *cualquier lenguaje posible* quizá revele los límites de lo que *puede ser dicho*, y *por lo tanto*, los límites de lo que puede ser pensado.

Esto fue una dramática separación de sus predecesores. Pero sin esta transformación, para Wittgenstein hubiera sido trivial la sugerencia de que la explicación filosófica del pensamiento, p. ej., de la oración significativa, tiene que ser obtenida a través de la explicación filosófica del lenguaje, p. ej., de las oraciones significativas. Preferentemente, sus preocupaciones estaban en los límites de qué es lo que podemos pensar, y argumentó que estos límites (de los cuales excluyó a las inefables verdades de la metafísica, ética, estética y de la religión) están para ser descubiertos por una investigación sobre la esencia del simbolismo. Esta indagación, sostuvo, también revelaría qué es lo que *no puede* ser dicho por cualquier posible lenguaje, pero que es inevitable e inefablemente *mostrado* por cualquier forma de representación. Esta preocupación kantiana no fue compartida por Frege, ni por Russell. En la medida en que la caracterización de Dummett de la filosofía analítica tiene cabida para el temprano Wittgenstein, en esa misma medida es como no tiene cabida Frege, ni Russell. Además, Wittgenstein después repudió esta doctrina del *Tractatus*. Él no pensó que por investigar el uso de la expresión «proposición» se tenía la

clave para lo más profundo, y mucho menos para todos los problemas de la filosofía. Él repudió su temprana opinión de que hay una cosa semejante a «la forma proposicional general». En lugar de ello, negó que el concepto de proposición tuviese algún privilegio especial, relativo a otros conceptos filosóficamente problemáticos. La filosofía no tiene fundamentos en una inefable metafísica del simbolismo. Una investigación sobre el *pensar*, tiene que ser conducida por un examen del uso del verbo «pensar» y sus derivados, y lejos de ésta, una investigación exhaustiva del dominio de la filosofía analítica, nada más constituye una pequeña parte de la filosofía de la psicología.

La caracterización de Dummett de la filosofía analítica es confusa e inútil para describir qué es lo distintivo acerca de la revolución del siglo XX en la filosofía. Él arguye que «quizá caracterizamos a la filosofía analítica como aquélla que sigue a Frege al aceptar que la filosofía del lenguaje es el fundamento para el resto de la materia».[8] No sólo es debatible si Frege hubiera aceptado cualquier tipo de semejante doctrina, también es certero que a Moore y a Russell les hubiera desagradado, y en su lugar, la hubieran rechazado. Además, después Wittgenstein repudió cualquier tipo de concepción jerárquica de la filosofía. Ninguna parte de la filosofía, en su opinión, es fundamentalmente relativa al resto. La filosofía es «llana». Finalmente, los filósofos analíticos más distinguidos de la etapa de posguerra, no hubieran aceptado semejante caracterización en su concepción de la materia. Si las investigaciones de Ryle sobre el concepto de la mente pertenecen a la psicología analítica filosófica, si los análisis de Wright en relación con las variedades de la bondad pertenecen a la axiología analítica, si los estudios de Hart en torno al concepto de ley forman parte de la jurisprudencia analítica, si el trabajo de Dray acerca de la

8 DUMMETT Michael, “Can analytic philosophy be systematic and ought it to be?”: ***Truth and other enigmas.*** (Harvard University Press, Cambridge 1978) p. 441.

explicación histórica pertenece a la filosofía analítica de la historia, entonces un poco de luz se vierte sobre el carácter de la filosofía analítica al representarla ya sea como «dando una explicación filosófica del pensamiento mediante la explicación filosófica del lenguaje», o como sosteniendo que la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto de la materia. Cualquier caracterización de la «filosofía analítica» que excluya a Moore, Russell y al último Wittgenstein, así como a las figuras predominantes de la filosofía analítica de posguerra, seguramente tiene que ser rechazada.

El término «analítico» lo voy a tomar en el sentido de lo que parece significar, es decir, como la descomposición de algo en sus componentes. El análisis químico muestra la constitución de los compuestos químicos en sus elementos; el análisis microfísico se adentra en la composición subatómica de la materia, revelando los últimos elementos con los que está compuesta una sustancia. El análisis filosófico alberga ambiciones similares en el dominio de las ideas o los conceptos que son de interés filosófico. Por lo tanto, tomo los esfuerzos de los clásicos empiristas ingleses como una forma psicológica de la filosofía analítica, porque buscaron analizar los componentes simples de lo que pensaron que eran las ideas complejas. Dichos análisis, creyeron, no sólo esclarecerían las problemáticas nociones filosóficas, como la de sustancia, la causalidad, el yo, etc., relegando algunas al olvido y dilucidando otras, que también iluminarían las fuentes y la extensión de las posibilidades del conocimiento humano.

El término de «filosofía analítica del siglo XX» lo usaré para caracterizar una vertiente dominante de la filosofía de ese siglo. Ésta denota un fenómeno histórico, un distintivo movimiento, en el pensamiento del siglo XX. Como todo movimiento histórico, experimentó un profundo cambio y desarrollo. No creo que pueda ser fructíferamente representado mediante la referencia de un único principio común, o en su defecto, por cualquier conjunción de doctrinas o métodos

aceptados por todos aquéllos que con justicia pueden ser llamados «filósofos analíticos». Mejor dicho, tiene que ser entendido dinámicamente. Una variedad de hilos conectan el pensamiento de las primeras etapas del movimiento con sus fases subsecuentes, aun cuando ni un solo filamento pasa por todas éstas. No obstante, no pienso que deba de ser concebido como un concepto parecido al de familia. Eso iría en detrimento de su utilidad como concepto histórico. Por supuesto, esto no significa que la filosofía analítica del siglo XX no tenga precursores, tanto en el siglo XIX (Frege, entre otros), como en los primeros siglos (Aristóteles o Bentham), quienes compartieron *algunos* de los postulados fundamentales y principios metodológicos de *algunas* de las etapas del movimiento moderno.

Tomando el término de «análisis» *au pied de la lettre*, la filosofía analítica del siglo XX se distingue en sus orígenes por su orientación no-psicológica. Una raíz (la russelliana) de esta nueva escuela tal vez pueda ser denominada como la «filosofía lógica-analítica», en tanto que su principal enfoque fue la nueva lógica, introducida por Frege, Russell y Whitehead, la cual proveía una herramienta para el análisis *lógico* de los fenómenos objetivos. Otra raíz (la mooreana) quizá pueda ser llamada como el «análisis conceptual», en tanto que estaba interesada en el análisis de los *conceptos* objetivos (la independencia mental), antes que en las «ideas» o las «impresiones». De estos orígenes crecieron otras variedades . El platonismo pluralista de Russell, considerablemente influenciado en la preguerra por el impacto del joven Wittgenstein, evolucionó hacia el atomismo lógico. A su vez, fecundado por el giro lingüístico en la filosofía, presente en el *Tractatus* (y en gran medida influenciado tanto por Moore como por Russell), se dio lugar al análisis de Cambridge de los años de entreguerras. Al mismo tiempo, el *Tractatus* fue la fuente principal de una escuela diferente del positivismo lógico, que se levantó en Viena, y que se fecundó más por el contacto

con Wittgenstein en el año de 1927, hasta el año de 1936, lo cual luego se esparciría hacia Alemania, Polonia, Escandinavia, Gran Bretaña y EUA. En muchas maneras diferentes, estas dos fases del movimiento analítico practicaron y desarrollaron formas de análisis reductivos y constructivos (a su imagen). Por la influencia de Wittgenstein en Cambridge, y después por sus textos póstumos, la filosofía analítica aún entró en otra etapa. El análisis reductivo y constructivo fue repudiado. El análisis conectivo emergió (ejemplificado en varias formas en el Oxford de la posguerra), y con ello, el análisis terapéutico. Estas diferentes fases del movimiento analítico temporalmente se superpusieron, y fueron mutuamente retroalimentadas. Cualquier estudio detallado sobre el movimiento debe de tener en cuenta que el desarrollo de la filosofía analítica en este siglo no fue unilateral, sino que contempla una compleja dimensión sincrónica, así como diacrónica.

En este texto trataré de darles una vista sinóptica del surgimiento de la filosofía analítica, de esquematizar sus desarrollos desde sus inicios en Cambridge, a principios del siglo XX, hasta su tercera gran fase del Círculo de Viena, antes de la segunda guerra mundial. Su último florecimiento en la Gran Bretaña de posguerra, particularmente en Oxford, no será discutido.

2. La primera etapa

La filosofía analítica del siglo XX tiene su doble raíz en el Cambridge de principios del siglo, con el trabajo de George Edward Moore y de Bertrand Russell. Aunque después se unieron, no surgieron como una continuación moderna de la clásica tradición del empirismo británico que va de Hobbes a Locke, hasta Mill. Al contrario, cuando Moore y Russell iniciaron su revolución filosófica, la tradición del empirismo inglés estaba moribunda. Desde los años de 1860, el idealismo absoluto había dominado a la filosofía de las universidades

británicas, constituyéndose como una tardía asimilación del idealismo hegeliano, y atenuado por la moderación británica. Kant y Hegel fueron quienes habían asestado un golpe mortal al empirismo. La filosofía británica parecía que por un tiempo formaría parte de la «corriente principal del pensamiento europeo»,[9] aunque irónicamente, en Alemania el hegelianismo de mediados de siglo era una fuerza desgastada, y los neokantianos eran los triunfadores.

El asalto contra el idealismo surgió tanto en Oxford, con Cook Wilson y sus seguidores, como en Cambridge, donde la punta de la lanza fue Moore, quien rápidamente fue seguido por Russell. La revuelta de Moore en contra del idealismo inició con su Disertación de 1898,[a] la cual se fundaba, no en el empirismo, y mucho menos en el sentido común, sino en el realismo platónico. Él insistió en que las relaciones son objetivas y mentalmente independientes, y externas mediante algunas condiciones. Él rechazó el holismo monista del idealismo de Bradley, y en su lugar propuso una forma extrema de pluralismo, el realismo atomista.[10] La motivación no fue muy diferente a la que inspiró a Meinong o a Brentano en el continente. En «La naturaleza del juicio» (1899), Moore defendió el punto de vista antiidealista de que los conceptos no son abstracciones de ideas mentalmente independientes, sino que con todo su derecho existen de manera independiente. Éstos se combinan para formar proposiciones que son los objetos del pensamiento mentalmente independientes. En efecto, la realidad *consiste* en conceptos combinados con

9 Así lo escribió Muirhead en 1924, en: MUIRHEAD John Henry, ***Contemporary british philosophy, first series.*** (Allen and Unwin, Londres 1924) p. 323. Efectivamente, su lechuza emprendió el vuelo al anochecer.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

a No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

10 En una carta a Desmond MacCarthy, fechada en agosto de 1898, escribió: «estoy satisfecho por creer que este es el sistema más platónico de los tiempos modernos». Cfr. BALDWIN Thomas, ***G. E. Moore.*** (Routledge, Londres 1990) p. 40.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

proposiciones. La noción idealista de que la unidad de una proposición pende sobre la actividad de síntesis de la conciencia, fue dejada de lado en favor de un platonismo irrestricto.[11] Una proposición verdadera no *corresponde* a la realidad, sino que *es* (parte de) la realidad. En oposición a la doctrina del idealismo absoluto, la verdad y la falsedad de las proposiciones son absolutas, no importa a qué grado. La verdad es una simple, inanalizable e intuitiva propiedad que algunas proposiciones tienen y otras carecen.

Una vez que repudió el monismo de los idealistas, en su artículo de 1903, «La refutación del idealismo», Moore volvió a atacar la idea de que la realidad es, en cierto sentido metafísica, subjetiva, espiritual o mental. Curiosamente, este artículo no tuvo como objetivo a la metafísica de Bradley, sino a la afirmación de Berkeley de que *esse est percipi*, aunque es evidente que Moore pensó que también Kant estaba en la zona del objetivo. Su propuesta fue mantener la afirmación de que ninguna buena razón ha sido dada para la doctrina donde no hay distinción entre la experiencia y sus objetos, o de que lo que percibimos no existe independientemente de lo percibido. En forma más general, él insistió en que los objetos del conocimiento (incluyendo a las proposiciones), existen independientemente de si son conocidas. El conocer algo, sea por medio de la percepción o sea mediante el pensamiento, es bastante distinto del objeto que es conocido; es una relación cognitiva *externa* al objeto del conocimiento.

En estos primeros trabajos, y en su *Principia Ethica* (1903), Moore invocó al «análisis» –un método de aproximación a la filosofía, el cual tuvo una gran influencia sobre las siguientes décadas, a pesar de su falta de claridad con la que Moore explicó qué quería decir con éste. Algunas veces parece que el análisis es de las propiedades o los universales, en

11 Él le escribió a MacCarthy: «He llegado a una doctrina perfectamente asombrosa... La existencia no es nada sino proposiciones: nada *es* sino conceptos. Ésa es mi filosofía». Cfr. BALDWIN Thomas, *op. cit.*, p. 41.

otras ocasiones es en torno a los conceptos, y en otras más es sobre los significados de las expresiones. Tal vez la diferencia es insignificante para Moore, ya que por lo general, él tomó un concepto como el significado de una expresión –lo que la expresión «representa», y que la asimilación de conceptos a propiedades era naturalmente suficiente desde esta perspectiva. Lo que queda claro es que el análisis no fue concebido para ser un lenguaje, sino algo objetivo que está representado por expresiones. El análisis del significado de «X» de modo diverso se ha delimitado como: (i) la especificación de los conceptos constitutivos en donde cada concepto de X puede ser descompuesto; (ii) la especificación de lo que uno observa antes que la mente de uno, cuando uno ve el significado de X (es decir, el concepto de X), p. ej., una propiedad común que quizá sea simple e inanalizable, o analizable en sus componentes; (iii) la especificación de cómo un concepto dado está relacionado con, y diferenciado de, otros conceptos. Lejos del intento de apuntar a la filosofía en la dirección del escrutinio al lenguaje y su uso, Moore bruscamente distinguió entre conocer el significado de una expresión, de un lado el conocimiento de su definición verbal y de su uso, y del otro, conocer el análisis de su significado (o el conocimiento del análisis del concepto expresado al darse la expresión verbal).[12] Él diferenció el conocimiento del significado de una expresión, interpretándose como teniendo el concepto antes que en la mente, de estar apto para analizar su significado; es decir, tener la habilidad de decir cuáles son sus componentes y cómo se distingue de otros conceptos relacionados. Uno tal vez sepa el significado de una expresión, pero desconoce el análisis del concepto en el cual se encuentra. Moore concibió el análisis de un concepto como la inspección de algo que primero reside en

12 Cfr. MOORE George Edward, “A reply to my critics”: SCHILPP Paul Arthur, ***The philosophy of G. E. Moore.*** (Northwestern University, Evanston 1942) pp. 660–667.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

el ojo de la mente, viendo las partes en las que está compuesto y cómo están combinadas, y que discierne sobre cómo está relacionado y se distingue de otros conceptos. De aquí que su teoría del análisis implicara que es posible analizar un concepto sin atender a su expresión lingüística. Sin embargo, en la práctica, como era de esperarse de sus cuestionables concepciones del significado y de los conceptos, los efectivos análisis, por ejemplo, la (luego) celebrada discusión de la existencia,[13] fueron afectados al comparar y contrastar los usos de las expresiones. Los resultados del análisis eran, o bien la revelación de que un concepto dado es simple e inanalizable (como en el caso de «dios»), o bien, que una especificación de un conjunto de conceptos, la combinación de éstos, era *equivalente* al analisandum. Por este último caso Moore se comprometió a la representación lingüística del análisis de conceptos complejos en sus componentes, mediante una equivalencia parafrástica, una concepción que en la práctica convergía con el punto de vista general del análisis lógico-lingüístico de los años veinte y treinta. Sin embargo, en la distinción de un concepto de otro, en términos de similitudes o diferencias, él no insistió en encontrar equivalencias. Esta aproximación se volvió común en la filosofía británica de la posguerra, en ese tiempo, el realismo conceptual de Moore había sido correctamente rechazado. El «análisis conceptual», como era practicado en Gran Bretaña después de la guerra, era un heredero del análisis mooreano, en el que el término de «análisis» se mantuvo, pero sus implicaciones en la descomposición de sus componentes simples habían sido desechados. De forma similar, el término de «concepto» fue preservado, pero su realismo mooreano o sus connotaciones platónicas fueron abandonados. En consecuencia, el «análisis

13 Cfr. MOORE George Edward, "Is existence a predicate", en: ***PASS XV.*** (s/e, s/l 1936) pp. 175–188.
N. del T. Traducción al español de Nelly Schnait: MOORE George Edward, ***¿Es la existencia un predicado?*** (Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1960) 12p.

conceptual» así concebido, ascendió, hablando toscamente, a dar una descripción, para unos particulares propósitos filosóficos, del uso de una expresión lingüística, y de sus reglas de conexiones con otras expresiones a modo de implicación, exclusión, presuposiciones, etc. (Como Strawson había observado, el nombre de «análisis conectivo» [o «elucidación»] quizá podría haber transmitido mejor este método filosófico.) Aunque la expresión de «filosofía analítica» ampliamente siguió siendo utilizada, de modo gradual su contenido había perdido un considerable contacto con la perspectiva filosófica y las aspiraciones que la originaron.

Hasta qué punto la concepción de Moore del método filosófico estuvo alejada de la orientación lingüística, que la filosofía analítica posteriormente asumió, es evidente en su ulterior conferencia, «¿Qué es la filosofía?», que dio en el Colegio Morley, en Londres, en 1910, y la cual es el primer capítulo de su obra *Algunos problemas principales de la filosofía*.[b] El objetivo más importante de la filosofía, declaró Moore, no es menos que:

> Dar una descripción general de todo el Universo, mencionando todas las cosas más importantes que sabemos que deben estar en éste, a la par que se consideran las maneras más importantes en los que esta variedad de tipos de cosas están relacionadas unas con otras. Por brevedad, llamaré a esto el «dar una descripción de todo el Universo», y por lo tanto, diré que el primer y más importante problema de la filosofía es: ofrecer una descripción general de todo el Universo. (ibid., pp. 1 y 2)

De manera general, semejante descripción difiere de la física. El *tipo* de cosas más generales que enumera Moore (empezando

b Edición en ingles: MOORE George Edward, ***Some main problems of philosophy.*** (Allen & Unwin, Londres 1953) 380p. En línea (sólo el primer capítulo): www.uni-erfurt.de/fileadmin/public-docs/Philosophie/TheoPhil/Silvere_Schutkowski/Moore/Moore_Some_Main_Problems_of_Philosophy_Part1.pdf (8 de septiembre de 2012).

con la creencia en el sentido común) incluye la existencia de cosas materiales y estados de conciencia dentro de un marco espacio-temporal. Además, enumera varias relaciones fundamentales en donde las cosas de este tipo reposan unas sobre otras, por ejemplo, la independencia de la mente respecto a las cosas materiales, la dependencia espacial de los actos de conciencia sobre la ubicación de los órganos en los que acontecen estos estados de conciencia. Esta creencia metafísica (u ontológica), que es, según Moore, parte de nuestras creencias en el sentido común, ha sido polemizada por muchas teorías filosóficas –particularmente aquéllas de los idealistas absolutos en contra de los que estaba Moore, y en las que parte de la tarea de la filosofía es investigar la veracidad de estas creencias y las maneras en las que se pueden establecer para ser conocidas con la certeza de que son verdaderas.[14]

A pesar de que Moore condujo la revuelta en contra del idealismo absoluto, es Russell quien rápidamente siguió sus pasos. Aunque asistió a las clases de James Ward, George Frederick Stout y Henry Sidgwick, fue McTaggart quien más lo influyó, hasta el punto de que su temprano filosofar era idealista. Su reacción en contra inició en 1898 bajo el estímulo de Moore.[15] La cuestión filosóficamente más importante de su

14 Un sorprendente parecido existe entre «la descripción de todas las cosas más importantes que sabemos que deben de estar en el universo» de Moore y la ulterior consideración de Strawson de las particularidades básicas de cualquier esquema conceptual que podemos hacer inteligible para nosotros mismos... Las diferencias igualmente notables son una medida con la que la filosofía analítica ha sido objeto de transformación durante el medio siglo que separa a los dos libros.

15 Más tarde llegó a escribir, «La sentí [a la nueva filosofía] como una gran liberación, como si hubiera escapado de un invernadero hacia una cima siendo azotada por el viento. Odiaba la estrechez de miras que involucraba el suponer que el espacio y el tiempo sólo estaban en la mente. Me gustaba más el cielo estrellado, que la ley moral, y no podía soportar el enfoque kantiano donde lo que más me gustaba, sólo era una quimera subjetiva. En el primer intento de liberación, me convertí en un realista ingenuo y me regocijé en el pensamiento de que el pasto es verdaderamente verde»... No obstante, había una diferencia entre las

revuelta juvenil fue su repulsión a la doctrina de Bradley de que las relaciones son irreales y reducibles a sus propiedades, cuya consecuencia es que la realidad no puede consistir en una pluralidad de elementos externamente relacionados unos con otros en una multitud de formas. Para Bradley, todas las relaciones están internamente constituidas, es decir, como las propiedades esenciales de éstas (aunque aun así eran tenidas por «irreales»). Al estar todo relacionado con todo, nada menos que de lo «absoluto» se compone la verdad como tal. Russell vio lo que llamó «el axioma de las relaciones internas» como el anunciante de cinco doctrinas sobresalientes del idealismo absoluto: el monismo de lo absoluto –la doctrina de que sólo existe una sustancia–; la coherencia de la teoría de la verdad; la doctrina de los universales concretos; la idealidad o espiritualidad de lo real; y la relación interna entre la mente y los objetos de su conocimiento. Una de las muchas consecuencias de esta extraña doctrina es que hace imposible dar una explicación coherente del pensamiento matemático. Las esenciales y asimétricas relaciones de las matemáticas, como «es más grande que» o «es un sucesor de», no son reducibles a las propiedades *de su relación* sin un retroceso.[16] La proposición «A es más largo que B» no es reducible a «Hay ciertas magnitudes *x* y *y*, en donde A es *x* y B es *y*» sin la adición de «y *x* es más largo que *y*». El reconocimiento de las relaciones externas no sólo libera a la filosofía de las matemáticas, sino que también abole el monismo de lo absoluto y admite que la realidad consiste en una pluralidad de cosas.

---

preocupaciones de Russell y las de Moore. El primordial interés de Moore yacía en su reacción contra el idealismo, pero a pesar de todo su apasionado rechazo, Russell se enfrentó al monismo (aunque como señaló, ambas cosas estaban estrechamente entrelazadas a través de la doctrina de las relaciones internas).

16 Russell examina la cuestión con detalle en el capítulo XXVI de *Los principios de la matemática*. Las siguientes referencias a este trabajo se abrevian como PrM.
N. del T. Además, los números de páginas corresponden a su edición en inglés.

La adopción de Russell del análisis (como opuesto a la síntesis neohegeliana asociada con el idealismo absoluto) tiene raíces adicionales.[17] Sus lecturas a los trabajos de Weierstrass, Dedekind y Cantor, sobre los principios de las matemáticas, coincidieron con su abandono, bajo la influencia de Moore, del idealismo y fueron una potente fuente para su concepción del análisis filosófico. El trabajo de los matemáticos alemanes en el análisis o en la defensa de los conceptos matemáticos correspondientes al cálculo, como el límite o la continuidad, «barrió grandes cantidades de cacharros metafísicos que habían obstruido la fundamentación de las matemáticas desde el tiempo de Leibniz».[18] En particular, liberó a Russell de las equívocas conceptualizaciones kantianas y hegelianas sobre la aritmética y la geometría, liberando su concepción de intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo, y permitiéndole repudiar la aprioridad sintética de las proposiciones matemáticas.

Russell se fue persuadiendo de que el principal camino hacia la verdad de la filosofía era el análisis. Después escribió, «desde que abandoné la filosofía de Kant o de Hegel, he buscado soluciones a mis problemas filosóficos mediante el análisis; y permanezco firmemente persuadido... de que sólo al analizar, el progreso es posible».[19] Como Moore, Russell

17 Estoy agradecido con Ray Monk por haberme señalado esto.

18 RUSSELL Bertrand, ***Portraits from memory and other essays.*** (George Allen & Unwin, Londres 1956) p. 24.

19 En el prólogo de *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Russell generosamente caracteriza a los escritos de Frege como «el primer ejemplo completo» del «método lógico-analítico de la filosofía». En efecto, es cierto que la filosofía de las matemáticas de Frege puede ser caracterizada como un ejemplo completo del «método lógico-analítico» como *Russell lo entendió en la segunda década del siglo pasado.* Sin embargo, Russell desarrolló su concepción del análisis independientemente de Frege, y la aplicación del «método analítico» para la filosofía en general (y particularmente para la epistemología, ontología, metafísica y ética), fue el trabajo de Russell y Moore en *esta* fase de la evolución de la filosofía analítica.

remplazó al idealismo absoluto no por el empirismo, sino por un desenfrenado realismo platónico. Inicialmente, su concepción del análisis era mooreano. En *Los principios de la matemática* (en gran parte escrito en 1900 y publicado en 1903) escribió: «Toda complejidad es conceptual en el sentido de que se debe a un conjunto capaz de un análisis lógico, pero es real en el sentido de que no depende de la mente, sino sólo de la naturaleza del objeto. Donde la mente puede distinguir elementos, debe *haber* diferentes elementos a distinguir» (PrM, p. 466). El análisis es esencialmente la descomposición de las cosas conceptualmente complejas (de las que supuestamente consiste el mundo) hacia sus simples e inanalizables componentes. Cuando el análisis termina en elementos simples o «indefinibles», la tarea de la filosofía es:

> el esfuerzo de ver claramente, y también hacer que los demás vean claras a las entidades concernientes, a fin de que la mente tenga ese tipo de familiaridad con éstas, como se tiene con la rojez o el sabor de la piña. En este caso, cuando los indefinibles primeramente son obtenidos como un residuo necesario en el proceso del análisis, casi siempre es más fácil saber que debe haber tales entidades que percibirlas realmente. (PrM, p. xv)

No obstante, algunos posteriores desarrollos de esta filosofía enriquecieron su concepción del análisis, lo cual le da un carácter lógico-lingüístico más pronunciado, dándole un propósito reductivo.

En *Los principios de la matemática*, e inspirado por Peano, Russell realiza su primer intento de llevar a cabo su programa logicista, al tratar de mostrar que la aritmética es reducible a puras nociones lógicas aisladas.[20] Como Meinong,

20 Después escribió, «La definición del número a la que me llevó... ha sido formulada por Frege, dieciséis años antes, pero no lo supe hasta un año después de que la había redescubierto» (RUSSELL Bertrand, ***La evolución de mi pensamiento filosófico.*** (Alianza, Madrid 1982) 298p. El trabajo de *Los principios de la matemática* originalmente se destinó a ser el primer volumen de un trabajo de dos, el segundo debió haber sido

él aceptó una concepción referencial del significado, en donde si una expresión tiene un significado, entonces debe de haber algo que lo signifique. Como Meinong lo había argumentado, uno debe de tener el debido respeto con lo que subsiste sin ser actual. Por consiguiente, Russell sostuvo que cada expresión significativa está por algo. Su ontología incluye no sólo aspectos materiales, sino también otras cuestiones; instancias como el tiempo, las relaciones, los universales, las clases, los correlatos de descripciones definidas como vacías, como «la montaña de oro» y los objetos lógicos para cada expresión lógica, como «o», se pensaba que permanecían, por no mencionar a los dioses homéricos y a las quimeras.

Sin embargo, en un breve tiempo Russell reafirmó lo que después llamó su «robusto sentido de la realidad». Su teoría de las descripciones (1905)[c] le permitió reducir el exuberante crecimiento de las entidades subsistentes que había admitido hasta ese momento. Pero este logro tenía un precio. Esto creó la posibilidad de una brecha entre la estructura gramatical de una oración que expresa una proposición y la estructura lógica de la proposición expresada. Hasta ese momento, Russell, como Moore, habían aceptado que la expresión lingüística para una proposición es un medio translúcido a través del cual se ve el objeto real de las reflexiones filosóficas. Para ello, había

---

escrito en colaboración con Whitehead. Sin embargo, nunca fue escrito, y por mucho su lugar lo tomó la sofisticada obra de tres volúmenes titulada *Principia mathematica*.

c Edición en inglés: RUSSELL Bertrand, “On denoting”, en: ***Mind.*** (Oxford University Press, Oxford 1905) vol. 14, núm. 4 479–493pp. En línea: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/anglica/Chronology/20thC/Russell/rus_deno.html (8 de septiembre de 2012). Traducción al español de Ferdinand Drän (N. S. M.[?]): RUSSELL Bertrand, ***Sobre la denotación.*** (Especulacionpura.blogspot.com, México 2012) 16p. En línea: http://es.scribd.com/doc/51614358/Russell-Sobre-la-denotacion (8 de septiembre de 2012). Sobre esta teoría, cfr. DIÉZ José, ***Tema 4, La teoría de las descripciones de B. Russell.*** (s/e, s/l s/f) 15p. En línea: www.ub.edu/filosofia-del-llenguatge/dossiers/TEMA04.pdf (8 de septiembre de 2012).

proposiciones, y no oraciones, que en su perspectiva eran las portadoras de lo verdadero y lo falso, y las concibió, como también lo hizo Moore, como mentalmente independientes, objetos no lingüísticos que no contenían palabras, sino entidades objetivas a las que llamó «términos» (que eran parecidos a lo que Moore denominó como «conceptos»). La Teoría de las Descripciones, según Russell, mostró que la forma gramatical de una expresión (p. ej., «el rey de Francia es calvo», la cual tiene la forma de sujeto y predicado) puede ocultar la verdadera «forma lógica» de la proposición expresada. En el análisis lógico de dichas proposiciones se revela la presencia de cuantificadores, la identidad y las constantes lógicas. Y las «frases denotativas» que parecen representar algo, no lo hacen en absoluto, a pesar de su ocurrencia como sujeto gramatical de una oración. Esto llegó a las implicaciones de su concepción del análisis filosófico.[21]

Primero, esto transformó la previa concepción del análisis, de un análisis fragmentario de las entidades, que son ostensiblemente mencionadas por las expresiones en una oración, a una concepción del análisis que reconoce la existencia de lo que Russell llamó «símbolos incompletos» (cuyas descripciones definitivas son de un tipo). Dichas expresiones se producen en las oraciones, pero no tienen significado (no representan nada) por sí mismas, a pesar de que las oraciones en las que se producen tienen un significado, es decir, expresan una proposición. El análisis de tales proposiciones tiene que ser hecho por la transformación de la oración original en una oración en la que el símbolo incompleto tiene que ser eliminado. En consecuencia, en segundo lugar, el análisis se convierte en un instrumento para el descubrimiento de la verdadera forma lógica de las proposiciones, que puede

---

21 El asunto se discute de forma esclarecedora en: HYLTON Peter, ***Russell, idealism and the emergence of analytic philosophy.*** (Clarendon Press, Oxford 1990) cap. 6.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

ser totalmente diferente de las formas gramaticales de las oraciones en las cuales se expresan. Cuando Russell comenzó a invocar hechos, en lugar de proposiciones, como lo que compone al mundo, expresaría esto al distinguir la forma gramatical de una oración de la forma lógica de un hecho. En efecto, él argumentará que la principal tarea de la filosofía es la investigación de las formas lógicas de los hechos del mundo. En tercer término, la lógica y su aparato técnico se convirtieron en la herramienta más sobresaliente para el análisis, permitiendo la penetración en las engañosas características de la gramática ordinaria y obteniendo conocimientos de la verdad lógico-metafísica de la estructura de las cosas. Cuarto, la teoría de las descripciones forzaron a Russell a conceder una gran importancia a la investigación del lenguaje y el simbolismo de lo que había hecho hasta este momento, aunque sólo sea porque, al parecer, reveló lo engañoso que es el simbolismo del lenguaje ordinario, si se toma como un medio translúcido a través del cual se investiga la forma de las proposiciones (hechos). Además, aunque Russell se resistía a reconocerlo, la teoría de las descripciones ejerció una gran presión para considerar al análisis como una operación intralingüística de la paráfrasis oracional, para el propósito de la aclaración filosófica, y no como una investigación suprafísica sobre la estructura lógica de la realidad (sean los hechos o las proposiciones).

La Teoría de las Descripciones permitió a Russell reducir sus compromisos ontológicos. Se fortaleció su adherencia al principio de la navaja de Ockham –que las entidades no debían de ser multiplicadas sin necesidad. Esto puso a Russell en el camino del éxito del análisis reductivo en sus diversas formas, después articuladas en «la suprema máxima de todo el filosofar científico»: *donde sea posible, las construcciones lógicas deben de ser substituidas por entidades inferidas.* El análisis posibilitó ver que las aparentes entidades en realidad son construcciones lógicas fuera de los elementos

con los que tenemos una experiencia directa. Aprovechando la distinción de Russell entre el conocimiento por descripción y el conocimiento directo, aparentemente se convirtió en una poderosa herramienta para las investigaciones tanto epistemológicas como ontológicas.

En 1901, Russell descubrió la paradoja de la teoría de conjuntos, que devastó a Frege. En el transcurso de sus intentos por resolverla, más tarde introdujo la teoría de tipos (1906).[d] Al delimitar el rango de la significación (el rango de los posibles valores de la variable), es decir, el «tipo», de una determinada función proposicional «*x* es F», uno puede excluir ciertas proposiciones aparentes (y generadoras de paradojas) como insignificantes. Una función siempre tiene que ser un tipo superior al de su argumento, por lo tanto, mientras un individuo (p. ej., Leo) puede ser o no un miembro de una clase (p. ej., de los leones), una clase (como la clase de los leones) no puede ser, ni dejar de ser, un miembro de otra cosa, mas que de una clase de clases. (Así que mientras puede ser o no ser verdad que Leo es un león, no es ni verdadero *o falso* que la clase de leones es un león –esto no tiene sentido.) Dichas restricciones son, pensó Russell, originadas por la naturaleza de las cosas; un predicado no puede ser a sí mismo un argumento, porque ninguna propiedad de los objetos puede también ser una propiedad de las propiedades. La teoría de tipos abruptamente distingue entre lo que es verdadero o falso, y lo que, aunque gramáticamente bien constituido es, de hecho, insignificante. De nuevo, mientras que Russell originalmente concibió a las entidades, y no a las expresiones, como siendo de un tipo o de otro, su teoría más tarde sería transformada, dándole más marcadamente una orientación lingüística al concebir a las distinciones de tipos como distinciones sintácticas entre las clases de expresión.

d Cfr. IMEDIO Luis, ***Teoría de tipos, concepto lógico de tipos.*** (s/e, s/l s/f) (?)p. En línea: http://esunmomento.es/contenido.php?recordID=261 (8 de septiembre de 2012).

Tanto los diferentes estilos de Moore y Russell inauguraron la filosofía analítica del siglo XX. Aunque ambos filósofos fueron firmes en las posiciones con las que analizaban los fenómenos, las bases que dejaron fueron fácilmente ajustables al análisis lógico-lingüístico una vez que el «giro lingüístico» tuvo lugar en la filosofía.

3. El giro lingüístico del Tractatus

La expresión de «el giro lingüístico en la filosofía» fue introducida por Richard Rorty, quien la empleó como el título de una antología de ensayos sobre el método filosófico, publicada en 1967.[22] La expresión de «el giro lingüístico» es atractiva y, en efecto, es útil. Yo sugiero que el giro lingüístico en la filosofía empezó, aunque no se completó, en el *Tractatus*. Esta afirmación también es controvertida, no sólo con respecto a la identificación de lo que correctamente puede ser denominado como «el giro lingüístico», sino también en atribuir su fuente primaria al *Tractatus*.

Anthony Kenny, siguiendo a Dummett, ha sugerido que si la filosofía analítica nació cuando se tomó el «giro lingüístico», «su cumpleaños se debe de datar a la publicación de *Los fundamentos de la aritmética*, en 1884, cuando Frege decidió que el camino para investigar la naturaleza del número era el análisis de las oraciones en donde se producían los

22 Cfr. RORTY Richard, ***The linguistic turn: recent essays in philosophical method.*** (University of Chicago Press, Chicago 1967) (?)p. Rorty le atribuye la frase a: BERGMANN Gustav, ***Logic and reality.*** (s/e., s/l 1964) (?)p.
N. del T. Edición de 1992 en línea: http://es.scribd.com/doc/26859291/Rorty-1992-the-Linguistic-Turn-Essays-in-Philosophical-Method (8 de septiembre de 2012). Traducción al español de Gabriel Bello: RORTY Richard, ***El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística.*** (Paidós, Barcelona 1990) 168p. De la obra de Bergmann, No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

numerales».[23] Si el principio, de que el sendero para investigar la naturaleza de X es analizar las oraciones donde aparece «X», es la señal del giro lingüístico en la filosofía; entonces este giro había sido tomado por Bentham.[24] Aunque el principio contextual, sea en la forma benthamiana o fregeana, es de gran importancia, su introducción no garantiza el apelativo de «el giro lingüístico en la filosofía». E incluso dudo de si se pueda obtener mucho al caracterizar a Bentham como el padre

23 KENNY Anthony, ***Frege.*** (Penguin Books, Harmondsworth 1995) p. 211. *N. del T.* No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

24 Bentham propuso una forma de principio contextual, más cercano al último Wittgenstein que a las aseveraciones de Frege (no del todo agradables) de que una palabra sólo tiene un significado en el contexto de una oración. También abogó por un método de análisis de esos términos problemáticos que llamó «nombres ficticios» por medio de la paráfrasis oracional. Así como Frege pensó que el camino para investigar la naturaleza del número era el análisis de las oraciones en las que se producían los numerales, así también Bentham pensó que el sendero para analizar la naturaleza de los deberes, las obligaciones, y los derechos (así como otras cosas), era el análisis de las oraciones en donde aparecían los términos «deber», «obligación» y «derecho».

La forma del contenido contextual de Bentham acertadamente subraya que una oración es, como luego Wittgenstein argumentaría, el mínimo movimiento en el juego del lenguaje:

> Pero por nada menos que una proposición entera, es decir, la completa importación de una proposición, la comunicación no puede tener lugar. Por lo tanto, en el lenguaje el entero que debe buscarse es una proposición entera – lo que los lógicos quieren decir con el término de proposición lógica. De este entero, la parte de una palabra, aunque sea lo más importante, no es sino un fragmento; y a este respecto, en los muchos apelativos de *la parte de la oración*, la palabra *parte* es instructiva. Por ello, un indicio a tener en cuenta del entero del cual forma parte, es que puede considerarse como transmitido. Una palabra es a una *proposición* lo que una *carta* es a una palabra. (BENTHAM Jeremy, “Hints towards the composition of an elementary treatise on universal grammar”: BOWRING John, ***The works of Jeremy Bentham.*** (Tait, Edimburgo 1843) vol. 8, p. 188.)

fundador de la moderna filosofía analítica, aun cuando explícitamente se comprometió en lo que llamó «análisis lógico»,[25] y en muchos aspectos, él es uno de los muchos precursores de la filosofía analítica del siglo XX.

Me parece que en el desarrollo de la filosofía analítica, en la primera parte de ese siglo, hubo una transformación que con justicia puede ser denominada como el «giro lingüístico». Esto no es una característica definitoria de la filosofía analítica, pues es posterior a la revuelta mooreana y russelliana en contra del idealismo absoluto. Pero es de primordial importancia, pues moldea las subsecuentes fases del movimiento analítico. Esta transformación fue afectada por el *Tractatus*. Voy a intentar justificar este argumento al procurar una visión general de algunas doctrinas sobresalientes del libro.

Acorde al *Tractatus*, la función del lenguaje es la de comunicar pensamientos al dotarlos de una forma perceptible. El rol de las proposiciones es el de describir los estados de las cosas. Las proposiciones son compuestas por expresiones. Además de las expresiones lógicas, todas las demás o son

---

Como Frege, Bentham pensó que ciertos tipos de nombres tienen un significado, aun cuando éstos no representen alguna idea. A diferencia de Frege, su interés en los nombres era lo que llamó «entidades ficticias» (p. ej., una «obligación», un «derecho») y su preocupación no era mostrar que éstas significaban entidades abstractas, sino que tienen un significado en la oración aunque no representen nada en absoluto. Esto tiene que ser demostrado mediante la *paráfrasis*, es decir, «ese tipo de demostración que se podrá dar al transmutarla en una proposición teniendo para su sujeto alguna entidad real, una proposición que no tenga nada más para su sujeto, mas que una entidad ficticia». (BOWRING John, *op. cit.*, p. 246.) Así, el término «obligación» tiene que ser explicado mediante su incorporación en una oración («phraseoplerosis»), y luego «exhibiendo otra [oración] que deberá presentar la misma importación», pero sin contener la expresión problemática en cuestión. En la eliminación parafrástica de los nombres de las entidades ficticias, no se debería «ni por un momento, tanto como se supone, que... la realidad del objeto está destinada a ser negada en cualquier sentido en el que el lenguaje ordinario la asume». (BENTHAM Jeremy, *op. cit.*, p. 126.)

25 BOWRING John, *op. cit.*, p. 121.

analizables, o son nombres simples inanalizables. Los nombres simples son los representantes de los objetos en la realidad, por fijar la red del lenguaje al mundo. Las proposiciones elementales son una concatenación de nombres acordes a la sintaxis lógica, la cual no nombra nada, pero indica que las cosas son esto o aquello. Éstas representan la existencia de una situación que es isomorfa, dándole un método de proyección. La sintaxis lógica de cualquier lenguaje posible refleja la estructura metafísica del mundo. En consecuencia, el lenguaje necesariamente es heterónomo, respondiendo a la estructura lógica del mundo como una condición de sentido.

Las oraciones son expresiones de los pensamientos. El pensamiento es en sí mismo un tipo de lenguaje, compuesto de pensamientos constitutivos. La forma de un pensamiento, no menos que de una frase, debe de reflejar la forma de lo que representa. El lenguaje es necesario para la comunicación de los pensamientos, pero no para pensar, lo cual es afectado por el lenguaje del pensamiento. Los procesos mentales de la significación y el pensamiento insertan contenidos a las desnudas formas lógico-sintácticas del lenguaje. Lo que coloca un nombre a una entidad en el mundo es un acto de significación de *ese* objeto mediante el nombre. Lo que diferencia una mera concatenación de signos de la viva expresión del pensamiento es el empleo de un método de proyección, que piensa el sentido de una oración, es decir, se significa por la expresión de la oración, *ese mismo* estado de las cosas. Así que la intencionalidad de los signos es un parásito de la intencionalidad intrínseca del pensar y del significar. El entender es un estado mental o un proceso que consiste en interpretar los sonidos, asignándoles el mismo contenido que el hablante.

El sobresaliente logro del *Tractatus* fue la explicación positiva de la naturaleza de las proposiciones lógicas. Lo distintivo de las proposiciones lógicas es la necesidad. Toda necesidad es lógica. Las proposiciones lógicas son tautologías,

es decir, combinaciones de proposiciones atómicas por medio de operaciones funcionales veritativas, de tal manera que aquéllas son verdades incondicionales. Todas las proposiciones de la lógica carecen de sentido (todas dicen lo mismo; a saber, nada). Cada tautología es la forma de una prueba. Así que aunque todas digan lo mismo, las diferentes tautologías divergen en la medida en que revelan distintos tipos de pruebas. Hay unos signos proposicionales lógicos que, en una notación adecuada, las proposiciones pueden ser reconocidas con el puro símbolo. Esto muestra la naturaleza de las proposiciones lógicas y su diferencia categorial respecto a las proposiciones empíricas. Todas las proposiciones lógicas se dan con la mera idea de las proposiciones lógicas como tales. Las conectivas lógicas son reducibles a la operación de la negación conjunta, es decir, a la conjunción y a la negación. Dado que la esencia de la proposición es la de ser bivalente, y para poderse afirmar, las nociones de la negación y la conjunción se dan por el puro hecho de que cualquier proposición puede ser verdadera o falsa, y cada par de proposiciones puede ser conjuntamente afirmado. La expresión «es falso que *p*» es equivalente a «no-*p*», y la sucesiva afirmación de «*p*» y «*q*». Por lo tanto, cada función veritativa posible de las proposiciones elementales se puede generar por la sucesiva aplicación de juntar la negación a las proposiciones elementales. Las tautologías y las contradicciones son los casos límites de tales combinaciones.

Esto hace evidente qué tan errónea estaba la axiomatización fregeana y ruselliana de la lógica, y su consecuente apelación a la autoevidencia de sus axiomas elegidos. Estos axiomas no son privilegiados por su especial autoevidencia. Éstos son tautologías no menos que los teoremas. No son esencialmente primigenios; ni los teoremas son proposiciones esencialmente derivados, por ser todas las proposiciones lógicas de un mismo estatus; a saber, tautologías vacías.

Igualmente revolucionaria, y de gran importancia para la subsecuente evolución de la filosofía analítica, fue la crítica a la metafísica y la concepción del futuro de la filosofía como análisis. La filosofía, acorde al *Tractatus*, es categóricamente distinta de todas las ciencias. Ni en sus métodos, ni en sus productos, es similar a la ciencia. En la filosofía no hay hipótesis. No describe las verdades más generales acerca del universo. Ni describe el funcionamiento de la mente. No investiga la naturaleza metafísica de las cosas, describiéndolas como proposiciones sintéticas *a priori*, porque no lo son. No son verdades metafísicas que puedan ser expresadas en proposiciones. La única necesidad expresable es la lógica. Por ello, todas las proposiciones del *Tractatus* carecen de sentido, son una violación de los límites del sentido. El *Tractatus* es el acto final de la metafísica. Las verdades metafísicas son inefables. Pero se muestran por las ordinarias proposiciones con sentido. La filosofía futura no construirá teorías, no propondrá doctrinas, no alcanzará ningún conocimiento. No hay proposiciones filosóficas. La tarea de la filosofía es la clarificación lógica. La filosofía no es una disciplina cognitiva. Su contribución no es al conocimiento humano, sino al entendimiento humano.

Esta concepción no-cognitiva de la filosofía no tiene precedentes en la historia de esta disciplina. Marca una ruptura con la primera fase de la filosofía analítica, y ejerció una gran influencia sobre el Círculo de Viena. También allanó el camino para la posterior concepción de la filosofía de Wittgenstein. Toda la filosofía es una crítica del lenguaje. Su tarea es la de eliminar los malentendidos, resolver las ambigüedades, y disolver los problemas filosóficos que surgen por la confusión de las características de la superficie del lenguaje natural. Esto tiene que ser hecho por el análisis:

> La idea es expresar en un apropiado simbolismo lo que con el lenguaje ordinario conduce a un sinfín de malentendidos. Esto es decir que cuando el lenguaje

> ordinario disfraza a la estructura lógica, cuando permite la formación de seudoproposiciones, cuando usa un término en una infinidad de diferentes significados, tenemos que reemplazarlo por un simbolismo que dé una imagen clara de la estructura lógica, excluyendo a las seudoproposiciones y usando sus términos sin ambigüedad.[26]

La concepción del lenguaje era *atomística* y *lógica*. A diferencia del análisis mooreano, era *lingüístico*: no era un análisis de las ideas, o de los conceptos (concebidos como entidades objetivas que uno puede sostener antes que la mente o la inspección), sino que eran proposiciones, es decir, oraciones en su relación proyectiva con el mundo. Esto sería mostrar la constitución de las proposiciones, fuera de las proposiciones elementales, mediante las operaciones. Además de esta tarea como clarificadora del sentido, la filosofía tiene una labor negativa; a saber, exponer a las afirmaciones metafísicas como carentes de sentido.

En seis aspectos el *Tractatus* introdujo el «giro lingüístico» en la filosofía analítica, marcando una ruptura con Moore y Russell.

---

26 WITTGENSTEIN Ludwig, “Some remarks on logical form”, en: ***Proceedings of the aristotelian society.*** (s/e, s/l 1929) vol. 9, p. 163. Aunque escrito una década después que el *Tractatus*, este ensayo (el cual luego lo desecharía por inservible) da una perspicaz explicación de su temprana concepción sobre el análisis, y el único ejemplo de lo que llamaba «la aplicación de la lógica», de la que no se había preocupado en el *Tractatus*.
N. del T. Edición de James Klagge y Alfred Nordmann: WITTGENSTEIN Ludwig, “Some remarks on logical form”: ***Philosophical occasions, 1912 – 1951.*** (Hackett Publishing Company, Indiana 1993) 29–35pp. En línea: http://www.uni.edu/boedeker/logicalform.pdf (20 de septiembre de 2012). Traducción al español: WITTGENSTEIN Ludwig, ***Algunas observaciones sobre la forma lógica.*** (UNAM(?), México s/f) 6p. En línea: http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/Forma.pdf (20 de septiembre de 2012).

i) El objetivo del libro es el de establecer los límites del pensamiento. Pero lo hizo al fijar los límites del lenguaje, es decir, al determinar la frontera entre el sentido y el sin-sentido. Esto puso al lenguaje, en su forma y estructura, en el centro de las investigaciones filosóficas.

ii) El programa positivo para el futuro de la filosofía es el análisis lógico-lingüístico de las proposiciones, es decir, de *las oraciones* con sentido.

iii) La tarea negativa es la demostración de la ilegitimidad de las afirmaciones metafísicas. Esto debería de ser hecho mediante la aclaración del sendero por el cual los intentos metafísicos de decir algo, atraviesan las fronteras del lenguaje, esforzándose por decir algo que no puede ser dicho por la naturaleza intrínseca del *lenguaje*.

iv) La clave del empeño de Wittgenstein yace en la aclaración de la naturaleza esencial del *signo proposicional*. Esto se logró al dilucidar la forma proposicional general, es decir, al dar «una descripción de las proposiciones de *cualquier* lenguaje sígnico, de modo que cualquier posible sentido pueda ser expresado mediante un símbolo al que convenga la descripción, y que cualquier símbolo al que convenga la descripción pueda expresar un sentido si los significados de los nombres son escogidos adecuadamente» (TLP 4.5).[e]

v) La investigación lógica del «fenómeno», el despliegue de sus formas lógicas, se verá afectado por el análisis lógico de las descripciones lingüísticas del fenómeno. La sintaxis lógica del lenguaje es y debe ser isomorfa a la estructura lógica de la realidad.

vi) El más grande logro del libro fue la dilucidación de la verdad lógica. Esto fue efectuado por una investigación del *simbolismo*. A la «sola luz del símbolo pueda reconocerse que son verdaderas, es característica peculiar de las proposiciones

e La traducción de los fragmentos corresponde a Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Cfr. WITTGENSTEIN Ludwig, ***Tractatus logico-philosophicus.*** (Alianza, Madrid 2007) 173p.

lógicas, y este hecho encierra en sí toda la filosofía de la lógica» (TLP 6.113).

Aunque el *Tractatus* se basaba en una errónea metafísica del símbolo (p. ej., que sólo los nombres simples pueden representar a las cosas simples, que únicamente las relaciones pueden representar a las relaciones, o que solamente los hechos pueden representar a los hechos), le dio a la filosofía analítica una orientación lingüística que nunca había tenido, y estaba muy lejos de las concepciones de la filosofía y de los métodos filosóficos de Frege, Moore y Russell.

4. El análisis de Cambridge y el Círculo de Viena

El impacto a largo plazo del *Tractatus* fue de gran alcance, el espíritu del *Tractatus* habla mucho sobre la contemporánea filosofía del lenguaje. Esto es manifiesto en las concepciones chomskianas de la gramática profunda, en el «sueño» davidsoniano de una teoría «que hace la transición del lenguaje ordinario a la notación canónica de una manera puramente mecánica, y lo suficientemente rica como para capturar, en su forma torpe y explícita, cada diferencia y conexión legítimamente considerada para ser la empresa de una teoría del significado».[27] Se exhiben en la fascinación de los lingüistas y teóricos del significado con la pregunta de cómo es posible entender las oraciones que nunca habíamos escuchado antes y de las maneras en como intentamos contestar esta cuestión,[28] y de lo que se esconde detrás de las afirmaciones de los

---

27 DAVIDSON Donald, “The logical form of action sentences”: RESCHER Nicholas, ***The logic of decision and action.*** (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1967) p. 115.
N. del T. El artículo original en línea: www.isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic638346.files/Davidson1967.pdf (20 de septiembre de 2012).

28 Para las razones de por qué ésta es una pregunta espuria, cfr. BAKER Gordon Park y HACKER Peter Michael Stephan, ***Language, sense and nonsense.*** (Blackwell, Oxford 1984) cap. 9.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

científicos cognitivos sobre el «lenguaje del pensamiento». Aquí no pretendo dar un recuerdo sobre cómo el fantasma del *Tractatus* aún ronda en el pensamiento contemporáneo, sino sólo fijarme brevemente en su impacto inmediato en las siguientes fases de la filosofía analítica.

Su impacto inmediato fue doble. Fue la mayor inspiración para el atomismo lógico de Russell y para la aparición del análisis de Cambridge de los años veinte. La influencia en Ramsey fue grande, y fue la principal inspiración de los influyentes trabajos de Wisdom sobre las construcciones lógicas entre los años de 1931 y 1933. También moldeó la concepción de Stebbing del análisis lógico, y fue una guía para el extenso debate, en la Inglaterra de los años treinta, sobre la naturaleza de la filosofía y del análisis filosófico –hasta que el análisis de Cambridge fue asesinado por su sucesor. El análisis de Cambridge aceptó la afirmación de que la tarea de la filosofía no es añadir conocimientos humanos, sino dilucidar el conocimiento que ya tenemos mediante un análisis lógico de las oraciones. Su propósito es el de revelar las formas lógicas de los hechos, y por medio de un análisis reductivo, mostrar cómo las construcciones lógicas son generadas sobre los constituyentes primitivos de la experiencia. Ellos evitan la tradicional especulación metafísica, y aceptan la concepción lógica del *Tractatus* de que ésta consiste en tautologías vacías.

El segundo campo de influencia del *Tractatus* fue el Círculo de Viena. Hay cinco grandes temas que caracterizan a la filosofía del positivismo lógico, y todos están sustancialmente influenciadas por el *Tractatus* y por el contacto de Wittgenstein entre los años de 1927 y 1936. Llamativo es que gran parte de las influencias involucraron vastas malinterpretaciones de sus destacadas doctrinas.

Primero, la concepción de los positivistas lógicos sobre la filosofía y el análisis filosófico en gran medida fue el resultado de sus lecturas. Ellos abandonaron el atomismo lógico, y la ontología de los hechos y sus componentes simples.

Adoptaron la idea de que la filosofía no es una disciplina cognitiva, que es un *toto caelo* distinto de la ciencia. La tarea de la filosofía es el análisis lógico. Su uso afirmativo, según Carnap, es aclarar los conceptos y las proposiciones significativas, y establecer los fundamentos de la ciencia y las matemáticas. La filosofía tradicional tiene que ser reemplazada por la investigación de la sintaxis lógica del lenguaje científico. Aunque esta posición se deriva del *Tractatus*, es digno de mención que la concepción de Carnap sobre la sintaxis lógica, difiere profundamente de la de Wittgenstein, ya que pensó que los diferentes lenguajes quizá tienen una sintaxis lógica muy diferente, y por ello, somos libres de construir lenguajes, y sus sintaxis lógicas, como queramos. Sin embargo, el Manifiesto hizo un eco del *Tractatus* al proclamar que «La dilucidación de los problemas filosóficos tradicionales conduce a que, por un lado, se los desenmascare como pseudoproblemas, y, por el otro, a que se transformen en problemas empíricos para luego subordinarlos al juicio de la ciencia experimental. La tarea del trabajo filosófico consiste en la dilucidación de problemas y enunciados, y no en la formulación de enunciados "filosóficos" propios ».[f]

En segundo lugar, el Círculo abogó por la demolición de la metafísica. Las afirmaciones de la metafísica tradicional se exponen como carentes de sentido. La pura razón no puede producir conocimiento. Tal como entienden el *Tractatus*, éste ha demostrado que todo el razonamiento es meramente la transformación tautológica del simbolismo, y que las aseveraciones metafísicas son seudoproposiciones desprovistas

---

f En 1929 el Círculo de Viena publica en alemán su manifiesto programático. Edición en alemán en línea: http://neurath.umcs.lublin.pl/manifest.pdf (20 de septiembre de 2012). Traducción al inglés en línea: www.evidencebasedcryonics.org/pdfs/viennacircle.pdf (20 de septiembre de 2012). Traducción al español de Alonso Zela: www.cesfia.org.pe/zela/manifiesto.pdf (20 de septiembre de 2012). La traducción del fragmento corresponde a este último.

de contenido cognitivo. Como era de esperarse, Wittgenstein desdeñaba este aspecto de la ideología del Círculo, observando que no había nada nuevo acerca de «la abolición de la metafísica». Lo que le había parecido original de sus observaciones antimetafísicas, presentes en el *Tractatus*, fue que al circunscribir los límites del lenguaje, él había hecho un lugar para las verdades inefables de la metafísica, verdades acerca de la esencia natural del mundo, que no pueden ser expresadas con el lenguaje, pero que inevitablemente se muestran por las formas de cualquier lenguaje posible. Por esta razón, el Círculo no tuvo simpatía por esta doctrina.

En tercer lugar, el sello particular del positivismo lógico fue el principio de verificación; es decir, que el significado de una proposición es su método de verificación. Esto fue la base para su criterio de significatividad; a saber, su verificabilidad. Este criterio jugó un rol importante en la polémica antimetafísica del Círculo, en contraste de la estrategia de Wittgenstein al argumentar que no puede haber verdades atómicas necesarias y expresables, y que cualquier intento por expresarlas involucraría un empleo ilícito de conceptos formales. El principio de verificación se derivó de las conversaciones con Wittgenstein entre los años de 1929 y 1930, y de la releída del *Tractatus* por los miembros del Círculo.[29]

En cuarto lugar, el Círculo estuvo destinado a apoyar lo que llamaron «empirismo consistente». La mayor falla del empirismo tradicional fue la dificultad de dar cuenta de las verdades necesarias. De éstas, las proposiciones de la lógica y las matemáticas constituían el problema más formidable. En cuanto a la geometría se refiere, ellos tendieron a adoptar la perspectiva de Hilbert de que la geometría pura era un cálculo de símbolos sin interpretar y que esa geometría aplicada era una

29 Cfr. HACKER Peter Michael Stephan, ***Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein.*** (Clarendon Press, Oxford 1986) pp. 134 y 135.
N. del T. La obra original en línea: http://depositfiles.com/files/vykvanrcs (20 de septiembre de 2012).

teoría empírica del espacio. En lo que se refiere a la aritmética, ellos partieron del logicismo, pensando que el *Tractatus* había mostrado que las proposiciones aritméticas eran tautológicas (considerando que ellos argumentaron que se trataba de seudoproposiciones). Lo que para ellos pareció un gran avance del *Tractatus* fue la afirmación de que las proposiciones lógicas son tautologías sin-sentido, y que el razonamiento apriorístico no es más que la transformación tautológica de los símbolos. Había liberado a la filosofía de la lógica de la incoherente idea de que las verdades lógicas posan sobre la matriz de los privilegiados y evidentes axiomas conocidos mediante la intuición. También mostró que, al contrario de Frege o Russell, no hay objetos lógicos, y lo obsoleto de la idea de que las proposiciones lógicas consisten en generalizaciones de entidades lógicas, o de formas, o de los hechos más generales del universo. Como ellos entendieron las consideraciones de Wittgenstein, él había demostrado que las verdades lógicas son verdaderas en virtud de los significados de los operadores lógicos, y por lo tanto, una lógica consecuencia de las convenciones de los símbolos. Irónicamente, aunque el convencionalismo del Círculo fue inspirado por el *Tractatus*, el cual estaba enraizado en la explicación de Wittgenstein sobre el carácter tautológico de las proposiciones lógicas, de nuevo las concepciones del Círculo estaban lejos de ésta. En donde ellos pensaron que las constantes lógicas son símbolos arbitrarios introducidos para formar proposiciones moleculares, él había argumentado que todas las constantes lógicas son dadas conjuntamente por la mera idea de que como tales, son proposiciones elementales. Donde ellos argumentaron que las proposiciones lógicas son resultado de las convenciones, él sostuvo que son dadas por la naturaleza esencial de cualquier lenguaje posible. En esta perspectiva, éstas fluyen no de convenciones arbitrarias, sino de la esencial bipolaridad de la proposición, donde éstas reflejan la estructura lógica del

mundo. La lógica, lejos de ser determinada por convenciones, es trascendental.

El quinto escalón de la plataforma de los positivistas lógicos fue el programa de la unidad de las ciencias. La idea tiene un antecedente cartesiano, y fue defendido en oposición a la opinión de que hay diferentes tipos de ciencias con metodologías y estructuras lógicas radicalmente diferentes. En particular, se opusieron a la opinión de que hay una fuerte diferencia metodológica entre las ciencias físicas, y las psicológicas, sociales e históricas. La tesis de la unidad de las ciencias, al menos en su forma original, se comprometió a un programa reduccionista de visualizar a todas las proposiciones cognitivamente significativas como deducibles de una matriz de proposiciones básicas que constituyen «lo dado». Aunque el *Tractatus* no había discutido específicamente la tesis de la unidad de las ciencias, había argumentado que todas las proposiciones son reducibles a una matriz de proposiciones elementales y su combinación veritativa-funcional. Los contextos no-extensionales fueron considerados como reducibles a extensionales. En la posible asunción de que las proposiciones elementales son verificables en la experiencia inmediata, estas afirmaciones proveyeron una base lógica para la tesis de la unidad de las ciencias.

Fácilmente se puede argumentar que de todas las formas de la filosofía analítica del siglo XX, el positivismo lógico ha sido el más predominante, y no sólo porque fue el movimiento más vigoroso, radical e influyente de los años de entreguerras, sino por la consecuencia de que muchos de sus miembros huyeron hacia EUA, con lo que también estaría destinada a darle forma a la filosofía americana de posguerra. Sin embargo, en esta «clásica» fase vienesa, colapsó tanto por la crítica interna como por la externa. (i) La base reductivista fue la manzana de la discordia, las opiniones se polarizaron entre el fenomenismo y el fisicalismo. A pesar de los grandes esfuerzos, nadie tuvo éxito en desarrollar una explicación

reductiva convincente de cualquier dominio general del discurso. (ii) El reduccionismo comprometió al ortodoxo positivismo lógico hacia el solipsismo metodológico o hacia el behaviorismo radical. Ninguno resultó aceptable. (iii) La tesis de la extensionalidad resultó sumamente difícil de defender. (iv) Ni el principio de verificación o el de verificabilidad como un criterio de significatividad fueron capaces de una formulación hermética. (v) Con respecto a la verdad necesaria, el convencionalismo ha demostrado ser inadecuado. (vi) Los problemas sustanciales yacían enterrados bajo el asentimiento de la lógica clásica como la base del análisis lógico del lenguaje o para la reconstrucción racional del lenguaje científico. Está lejos de ser evidente que los operadores lógicos del cálculo representan correctamente el uso ordinario de sus correlatos del lenguaje natural. No es evidente que estos últimos son un tema neutral. Y es evidente que los patrones de inferencia autorizados por el cálculo, no agotan las formas lícitas de inferencia que utilizamos (p. ej. una exclusión determinante). (vii) La tesis de la unidad de las ciencias fue objeto de ataques desde diferentes direcciones. No es obvio que haya «sólo una ciencia» o únicamente un «lenguaje científico» en el sentido de Carnap. El monismo metodológico fue objeto de un creciente desafío de la hermenéutica y de la posterior filosofía de Wittgenstein. (viii) La concepción de la filosofía y el análisis fue muy estrecha. Si toda la filosofía es caracterizada como el análisis lógico del lenguaje científico, evidentemente esto impide a grandes áreas del pensamiento y del discurso acceder al campo de la filosofía. El discurso moral, jurídico y político no pueden caracterizarse como una parte del lenguaje científico, como tampoco puede la estética. La superficialidad de las breves incursiones de los positivistas lógicos en la ética fue demasiado evidente, y una reacción en contra de su emotivismo debidamente se fijó después de la segunda guerra mundial. La filosofía política y jurídica lentamente se reafirmaron por sí mismas.

Si el análisis es concebido como un asunto de estricta traducción, o como un asunto de producción carnapiana de reducción de las afirmaciones, demostró ser demasiado restrictivo para los propósitos de la aclaración filosófica. Esto se volvió claro con la liberación de la noción del análisis que caracterizó a la siguiente fase evolutiva de la filosofía analítica. El manantial de esta última etapa, caracterizado por el análisis conectivo y terapéutico, otra vez fue Wittgenstein. Sus aguas fluyeron directamente hacia Oxford, que después del retiro de Wittgenstein, se convirtió en el principal centro de la filosofía analítica del tercer cuarto del siglo XX. Pero sus múltiples ramas, y sus notables y variados logros, son otra historia.[30]

Colegio San John
Oxford OX1 3JD
Inglaterra

30 He intentado contar esta historia en, HACKER Peter Michael Stephan, ***Wittgenstein's place in twentieth century analytic philosophy.*** (Blackwell, Oxford 1996) (?)p.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

V

¿POR QUÉ A LA FILOSOFÍA ANALÍTICA LE IMPORTA EL LENGUAJE?

John Skorupski

I. Preliminares

Las ideas acerca del lenguaje y del significado han estado en el corazón de la tradición analítica. Si a ésta la tomamos como un todo, nunca ha existido una única idea. Diferentes ideas hubo en Frege, en el Russell del atomismo lógico y en el Wittgenstein del *Tractatus*. Sin embargo, este movimiento, que se desarrolla alrededor de los comienzos de los años treinta, tuvo cierta unidad, la cual provino de la influencia de una sola idea dominante. La idea es que el uso agota el significado. Ésta no está presente en el periodo previo y en comparación con las ideas de este primer periodo, está más claramente vinculada a la concepción deflacionaria de la filosofía –una noción acorde a que los problemas filosóficos son seudoproblemas, problemáticas a disolver, no a resolver.

La concepción del significado como uso y la perspectiva deflacionaria, definen al movimiento analítico en lo que uno podría catalogar como su fase triunfal. Este giro lingüístico aconteció en Viena. Frege y Russell concedieron las vitales herramientas lógicas, pero no la visión filosófica en donde el significado viene a ser visto como uso. Desde esta perspectiva, las reglas del uso del lenguaje son los rudimentarios datos filosóficos –los conceptos y los estados intencionales de la mente tienen que ser explicados con referencia a ellos. Esta opinión dominó al movimiento analítico, tanto en su etapa lógica-empirista –el empirismo vienés de los treinta– , como después de la segunda guerra mundial, en la fase del lenguaje ordinario de Oxford.

Siguiendo a Michael Dummett, voy a referirme a esto como la «tesis de la prioridad».[1] Voy a argumentar que en parte, ésta descansa en un principio aún más básico –la noción de que todo el contenido cognitivo es contenido fáctico. Y sostendré, apoyándome en algunos puntos que surgen de la discusión de Wittgenstein sobre el seguimiento de las reglas, que su principal demanda es incoherente. Mi conclusión será que la tesis de la prioridad, y con ella la concepción del significado como uso, fracasa. En la medida en que estas tesis definen las características del «movimiento analítico», nosotros tenemos que cerrar este capítulo de la historia de la filosofía del siglo XX. Esto no pretende ser una sentencia condenatoria de uno de los más potentes pasos hacia delante de la filosofía moderna; hay importantes hallazgos en la idea de que «el significado es uso», incluso si los tratamos como los conocimientos acerca de la naturaleza normativa de los conceptos, en lugar de verlos como los descubrimientos sobre la forma de las reglas del lenguaje. Quisiera discutir (aunque no lo haré aquí) que estos hallazgos del movimiento analítico siguen reivindicando la perspectiva deflacionaria, o disolutiva de la metafísica.

1 Para una reciente exposición de su opinión sobre la tesis de la prioridad, sus orígenes y su papel en la tradición analítica, cfr. DUMMETT Michael, ***The origins of analytical philosophy.*** (Duckworth, Londres 1993) p.(?). Mis consideraciones, tanto del contenido como de sus orígenes históricos, son un tanto diferentes. Estoy de acuerdo con Coffa al considerar al Círculo de Viena como el punto de crucial inflexión para las concepciones del significado y del *a priori*, cfr. COFFA Alberto, ***The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station.*** (Cambridge University Press, Cambridge 1991) p.(?).
N. del T. Traducción al español de Max Fernández de Castro, del libro de Coffa: COFFA Alberto, ***La tradición semántica de Kant a Carnap: Viena, 1925 – 1935.*** (UAM, México 2005) (?)p.

II. La tesis de la prioridad y la concepción del significado como uso

Si el significado es uso, el entendimiento de una expresión u oración consiste en dominar su uso lingüístico. No se requiere más para una plena comprensión que lo necesario para ello. Pero, ¿por qué debemos de pensar que el significado es uso? Una premisa esencial subyace en este enfoque, y es que no se puede dar ninguna consideración de los conceptos y las proposiciones independientemente del lenguaje. Hablar de conceptos y proposiciones simplemente es conversar de modo indirecto sobre la utilización de expresiones y oraciones en los lenguajes –clases de uso de las mismas expresiones y oraciones. Entonces, conocer un concepto es entender (el uso de) una expresión en un lenguaje. Y comprender una proposición es entender (el uso de) una oración en un lenguaje. Las actitudes hacia las proposiciones y los conceptos son una postura hacia las expresiones y las oraciones de un lenguaje. No podemos *explicar* la comprensión de una expresión o una oración como sabiendo qué conceptos o proposiciones manifiestan –como si el concepto o la proposición fuesen entidades independientes del lenguaje, y el «comprender qué conceptos o proposiciones manifiestan» fuese un asunto de conocer la correlación entre los bits del lenguaje, los cuales son la expresión y la preexistencia no-lingüística del ítem que se expresa.

Esto es la tesis de la prioridad. No hay motivos para negar que hablar de los conceptos y las proposiciones puede ser útil. Conversar acerca de ellos es una manera de hablar sobre el entendimiento del lenguaje, sin especificar un lenguaje en particular. Pero nosotros no *explicamos* cómo una persona entiende el significado de una palabra, al decir que él o ella poseen los conceptos que se expresan y que conocen que dichas expresiones son conceptos. Para poseer un concepto sólo es preciso saber cómo usar esta palabra (o algún sinónimo) y eso es lo que constituye su comprensión.

En la tesis de la prioridad, la semántica y la epistemología son una y la misma. La tesis de la prioridad dice que no hay conceptos independientes del lenguaje, lingüísticamente constituidos de forma independiente por sus propias normas epistémicas. Sólo hay unas reglas del lenguaje. Las normas epistémicas, el tema de la epistemología, llanamente son reglas de clases del lenguaje –el objeto de la semántica. Así estamos dando una concepción epistémica del significado,[2] o bien, una concepción semántica de la epistemología. Con esto se ofrece una consideración unificada del significado y de la epistemología del lenguaje que usamos. La tradicional disciplina filosófica de la epistemología se disuelve en la elección de un lenguaje y el replanteo de la «sintaxis lógica» de ese lenguaje.[3]

Esta perspectiva es central para el empirismo lógico. Éste sostiene que sólo hay proposiciones fácticas –el terreno de la ciencia– y recomendaciones acerca de cómo hablar, o siendo más generales, de qué hacer. No existen las proposiciones no-fácticas –y no hay proposiciones fácticas que yazcan fuera del terreno científico. Aparte de los hechos, sólo existen las reglas que adoptamos. En particular, el lenguaje es un conjunto de recomendaciones o reglas. Las normas estipulan cuándo una oración en el lenguaje es afirmable.

---

2 «Concepción» porque quizá no lleve a una teoría totalmente articulada del significado –aquí hay una enorme diferencia entre el ala carnapiana y wittgensteiniana de la tradición. «Epistémica» debido a que las reglas del significado se prevén cuando se contempla la afirmación de una oración y la inferencia que la justifica.

3 Lo que se abole es la idea de la epistemología como el estudio de las normas de la creencia, entendidas como distintas de las convenciones o propuestas lingüísticas. La «epistemología» aún puede permanecer como el nombre para un análisis conceptual del tipo de hechos que se aseguran de mantener lo que uno dice, por ejemplo, que una persona *sabe* que esto y lo otro es así.

Pero para ir un poco más lejos, ¿cómo es que exactamente la tesis de la prioridad se conecta a esta concepción del significado y de la epistemología?

Considérese esta proposición metalingüística:

> (M) «El amoniaco huele» es verdadero (en español)[a] si y sólo si el amoniaco huele.

Si sabemos esto (y solamente se sabe al conocer las reglas semánticas correspondientes al español) entonces conocemos qué proposición expresa la oración en español de «El amoniaco huele». Pero –como Michael Dummett lo subrayó– todavía podemos preguntarnos por lo que *es* saber la verdad de que «El amoniaco huele» (en español) si y sólo si el amoniaco huele.[4] Hay una diferencia entre conocer M y saber que la oración metalingüística en la que se expresa es verdadera. Yo podría saber que esta oración en el metalenguaje (que en este caso es el español) expresa una verdad sin saber lo que significa el objeto lingüístico de la oración, ya que podría conocer que es verdad sin comprender lo que expresa la proposición.

Ahora bien, acorde a la tesis de la prioridad, para explicar cómo se comprende una proposición en particular, se da cuenta de lo que es entender alguna oración en particular o de otra índole. Entonces supóngase que intentamos combinar la tesis de la prioridad con la exigencia de que el entendimiento de «El amoniaco huele» *se aplica* como algo perteneciente a la

---

a De manera evidente éste y los demás ejemplos originalmente están planteados en inglés.

4 Cfr. DUMMETT Michael, “What is a theory of meaning?”: GUTTENPLAN Samuel, ***Mind and language.*** (Clarendon Press, Oxford 1975) p.(?). Reimpreso con un apéndice en: DUMMETT Michael, ***The seas of language.*** (Oxford University Press, Oxford 1993) p(?).
N. del T. La respuesta consta de dos partes. La primera parte en línea: http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic255987.files/Dummett---What-is-a-Theory-of-Meaning-I.pdf (11 de octubre de 2012). Traducción al español de Alfonso García Suárez: DUMMETT Michael, “¿Qué es una teoría del significado?”: VALDÉS Luis, ***La búsqueda del significado.*** (Tecnos, Madrid 1991) 370–410pp.

comprensión de M. Por la tesis de la prioridad, la comprensión de M también debe ser explicada como algo que pertenece al entendimiento de alguna oración. ¿Cuál oración? Bueno, podemos señalar que la comprensión de M es explicada al dar cuenta de lo que en sí se entiende por «El amoniaco huele» –pero esto nos pondría en un círculo explicativo. Luego, aparentemente tendríamos que decir que la comprensión de M se explica al dar cuenta del entendimiento de una oración que la expresa. Y entonces, con el mismo argumento, deberíamos decir que el entendimiento de esta oración metalingüística a su vez se explicará como la comprensión, en un nivel superior, de la proposición metalingüística que especifica su condición veritativa. Obviamente no lo va a hacer. No puede existir el caso de que cada lenguaje sólo es entendido por el conocimiento previo de un metalenguaje, en donde se expresan los bicondicionales de las condiciones veritativas de las oraciones lingüísticas.

Pero la elección entre un círculo o una regresión viciosa surge por el intento de combinar a la tesis de la prioridad con la exigencia de que el entendimiento de una oración *se explica* como una comprensión metalingüística que especifica su condición veritativa. En consecuencia, si aceptamos la tesis de la prioridad, debemos rechazar esta exigencia.

Un razonamiento similar rechaza la afirmación de que entender una palabra *se explica* como una comprensión de la proposición metalingüística –la cual determina su valor semántico, o especifica el concepto que expresa. Esto nos lleva a la conclusión de que la concepción del significado en éste debe ser, con palabras de Dummett, «robusto» y no meramente «modesto». El punto es que si aceptamos la tesis de la prioridad, estamos obligados a rechazar la idea de que el entendimiento, de una palabra o una oración, generalmente puede explicarse lo suficiente, al comprender una proposición metalingüística que exhibe su significado mediante la especificación de su valor semántico o su condición veritativa.

Al contrario, nosotros debemos de estar dispuestos a decir que comprender una proposición metalingüística de este tipo, puede consistir en entender una palabra o una oración sobre lo que trata. Por ejemplo, comprender M puede consistir –si el lenguaje materno es el español– en entender que «El amoniaco huele»: el mismo entendimiento que se involucra –en este caso– en comprender la proposición de que *el amoniaco huele.*[5] Explicar en qué consiste la posesión de un concepto, o comprender una proposición, se convierte en una tarea para la teoría del significado, y no para otra rama de la filosofía. Por lo tanto, debe de haber una parte en la teoría del significado que haga más que simplemente indicar qué expresiones del lenguaje son verdaderas y derivadas de las condiciones veritativas de las oraciones lingüísticas. Tal vez *pueda* haber una condicional veritativa que forme parte de este tipo, pero también debe ser parte de lo que va más allá de ello. Y esta parte se adaptará a la concepción epistémica del significado.

Pero si tomamos esta parte como lo que constituye la especificidad de la condición asertiva de las oraciones, ¿acaso el argumento que acabamos de considerar no se aplicará también a éste? ¿Acaso no muestra de igual manera que el entendimiento de «El amoniaco huele» no consiste en saber que la proposición de «El amoniaco huele» es afirmable si y sólo si...? La respuesta es que conocer las condiciones asertivas de una oración puede consistir en la habilidad práctica de decir cuándo es correcto pronunciarla asertivamente: una habilidad práctica de reconocer los estados informativos que garantizan o no ese tipo de declaración de una oración. (Aquí estamos hablando de una reacción *normativa*: esto no es un intento de

5 Esta línea de pensamiento implica tanto (i) una «deflacionaria», «redundante» o «minimalista» teoría de la verdad [una teoría del tipo discutida en, p. ej., Horwich, cfr. HORWICH Paul, ***Truth.*** (Basil Blackwell, Oxford 1990)] o (ii) una teoría verificacionista de la verdad. Así que la disyuntiva entre (i) y (ii) se desprende de la tesis de la prioridad.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

reducir o eliminar esta actitud normativa del uso lingüístico.) Por supuesto que, precisamente la misma habilidad puede invocar la explicación sobre lo que es el conocimiento de las condiciones veritativas de una oración. Pero ése es el punto. Al responder de esta manera se concedería que la comprensión de las condiciones veritativas no es algo que yace sobre o debajo, o que es independiente de, un conocimiento práctico de su uso.

Todo esto ha procedido bajo el supuesto de que la tesis de la prioridad es correcta. Pero, ¿por qué no podemos rechazar semejante tesis, y aceptar una relación de los conceptos y las proposiciones que no sea relativa al lenguaje?

El acercamiento más significativo de este tipo es el *platonismo*. El término lo uso para referirme a la postura de que los conceptos y las proposiciones son entidades aespaciales y atemporales conocidas por una intuición no-perceptiva. El platonismo, cuando se combina con una condicional veritativa vista desde el significado, parece ofrecer una explicación del entendimiento. El saber que «lo recto» es verdadero en español por las cosas rectas, es comprender, mediante una intuición no-perceptual, el concepto de rectitud y conocer que es expresado por la palabra «recto» en español.

Uno puede oponerse, en esta supuesta explicación del entendimiento, a la apelación de la intuición no-empírica de los conceptos y las proposiciones. Pero hay una consideración diferente y contundente –la llamaré el «argumento del significado no-intrínseco». Wittgenstein la usa en varios lugares, p. ej., aquí:

> Al atacar la concepción formalista de la aritmética, Frege dijo más o menos esto: estas mezquinas explicaciones de los signos son inoperantes una vez que *entendemos* los signos. El entendimiento sería algo como ver la imagen por la cual se siguen todas las reglas, o la imagen que las hace claras. Pero Frege no parece ver que tales imágenes

> serían en sí mismas otros signos, o un cálculo para explicar lo escrito para nosotros.[6]

El punto de Wittgenstein es que no existe semejante cosa como un objeto que tiene un significado intrínseco; es decir, que (a) tiene un significado independientemente de que tenga un significado conferido, y (b) es tal que la percepción o la intuición del objeto y el conocimiento de su significado, es uno y lo mismo. Incluso si tuviéramos acceso al mundo platónico, y tuviéramos una cartografía de los términos y las oraciones sobre estos objetos, esto no sería nada para nosotros, al menos que estos objetos fueran signos –signos que tienen un significado intrínseco. Si el significado no fuese intrínseco, de nuevo surgirían las preguntas sobre lo que es para éstos el tener un significado y acerca de lo que es para nosotros el entenderlo –inclusive si tenemos una explicación inteligible de nuestro conocimiento sobre éstos. Lo mismo va para la imagen del mundo de las representaciones físicas o del mundo de las representaciones mentales. La objeción no tiene nada que ver con el mundo en particular sobre el que estamos hablando. Esto no es una mera objeción naturalista.

Esto ciertamente devasta la postura de que el entendimiento personal del lenguaje tiene que ser explicado en términos de su posesión de conceptos y proposiciones –*si la posesión de conceptos y proposiciones constituye el acceso a una clase de objetos.* Así tomada, la posesión conceptual, *en principio,* no puede tener un papel justificativo o explicativo. Pero no hemos mostrado que la única alternativa a la explicación de la posesión conceptual, relativa al lenguaje, es la que trata a los conceptos como objetos intrínsecamente significativos, que de manera misteriosa nos son accesibles.

6 WITTGENSTEIN Ludwig, ***Philosophical grammar.*** (University of California Press, Berkeley s/f) p. 40.
N. del T. Edición de Rush Rhees en línea: http://es.scribd.com/doc/7387488/Philosophical-Grammar (11 de octubre de 2012). Traducción de Luis Felipe Seguro: WITTGENSTEIN Ludwig, ***Gramática filosófica.*** (UNAM, México 1992) 969p.

Esto tiene que demostrarse, si decidimos derivar a la tesis de la prioridad sólo del argumento del significado no-intrínseco. A veces parece que Wittgenstein apela a la dicotomía entre una explicación del entendimiento, que invoca al acceso de los objetos intrínsecamente significativos, o a la comprensión de las reglas del lenguaje:

> Por el puro hecho de que tenemos la expresión de «el significado» de una palabra, estamos destinados a llegar al equívoco: nos lleva a pensar que las reglas son responsables de algo que no es una regla, mientras que éstas sólo son responsables de las reglas.[7]

Aquí, la aparente sugerencia es que si evitamos reificar el significado de una palabra en un objeto intrínsecamente significativo, entonces tenemos que aceptar que las reglas que gobiernan su uso, constituyen su significado y no son «responsables» de nada más. Pero, ¿no habrá un camino intermedio –una explicación de los conceptos que ni los reifica, ni los torna relativos al lenguaje– y, dada tal explicación, no será el caso de que una palabra que expresa un concepto tenga su significado en el conjunto lingüístico de las reglas que son «responsables» de, o encajan con, las características lingüísticamente independientes de ese concepto?

Una explicación que cabe en esta descripción sería ésta: comprender un concepto es conocer un patrón de normas epistémicas. Esto es estar dispuesto a aceptar un patrón particular de transiciones mentales como primitivamente justificado. Sin embargo, las normas epistémicas en sí mismas no son reglas lingüísticas. A una teoría del significado de un lenguaje no le concierne describirlas –eso es asunto de la teoría de los conceptos (o la epistemología). Así que la teoría del significado puede describir las reglas del lenguaje condicionalmente veritativas, y eso encajaría con la explicación

---

7 MOORE George Edward, "Wittgenstein lectures in 1930-33": ***Philosophical papers.*** (George Allen and Unwin, Londres 1959) p. 258. *N. del T.* No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

de que los conceptos no son relativos a un lenguaje, ni son platónicos, sino que caracterizan a la posesión conceptual como el conocimiento de los patrones de normas epistémicas.

Semejante aproximación rechaza la tesis de la prioridad, pero aún acepta el argumento del significado no-intrínseco en contra del platonismo. Uno podría decir que esto provee una robusta teoría del concepto y una modesta teoría del significado. Así que la cuestión surge de si hay un caso donde la teoría de la prioridad sea independiente del argumento del significado no-intrínseco.

III. Hechos y normas

Por analogía al lema de que el significado es uso, uno podría decir que los conceptos son funciones cognitivas. El argumento del significado no-intrínseco no es decisivo para la elección entre estas dos consignas.

¿Los lemas son complementarios, o uno hace al otro redundante? Esta es una cuestión sobre la diferencia entre las normas y las reglas del lenguaje. Por una «norma» me refiero a una proposición normativa y verdadera acerca de las razones. Una norma *epistémica* es en torno a las razones para creer –acerca de la relación «...da *x* razón para creer que *p*». Así que la consigna donde «los conceptos son funciones cognitivas» indica que la posesión de un concepto es el conocimiento del patrón de normas epistémicas. En contraste, una regla no es del todo una *proposición*. No se puede decir que es verdadera o falsa. Es el contenido de una estipulación explícita o de una convención implícita. La tesis de la prioridad equivale a decir que no podemos dar por supuesto que las normas epistémicas son fundamentalmente distintas a las reglas de un lenguaje. La conversación de que las normas constituyen un concepto, se debe de reducir a la conversación sobre las reglas del lenguaje que fundan los significados de las palabras.

El argumento del significado no-intrínseco no demuestra esta tesis. Tenemos que buscar en otro lado –hacia una asunción extraordinariamente influyente que es hecha tanto por el platonismo, *y* por el empirismo lógico vienés, la filosofía del lenguaje ordinario de Oxford y el naturalismo quineano. La asunción es que todas las proposiciones son fácticas. El contenido asertórico y judicativo es contenido factual.[8] En ese caso, si hay proposiciones normativas, entonces debe de haber un dominio de «hechos normativos». Pues bien, nosotros hablamos acerca «del hecho que» uno debe de acudir en la ayuda de las personas afligidas, o «en el hecho de que» uno debe de aceptar la explicación más simple de los datos. Pero creo que no estamos entregándonos a la ontología. En efecto, hay un uso sustancial, ontológicamente comprometido, de la palabra «hecho»: en el empleo del término, la idea de un «hecho normativo» parece ser un tipo de error categorial. El pensamiento obstinado que lo hace ver como un error categorial, se podría decir que es primo del argumento del significado no-intrínseco. Este es el pensamiento de que ningún hecho, en cualquier mundo (natural o no-natural), es intrínsecamente normativo. Las normas no son más hechos, que los significados más cosas. Y en este compromiso ontológico, es como de «hecho» debe ser entendida la exigencia de que todas las proposiciones son factuales.

Si todas las proposiciones son fácticas, y no existen los hechos normativos, los enunciados normativos, como «Hay razones para que acudas a la ayuda de las personas afligidas» o

8 Cfr. «¿con qué otra cosa, más que con un hecho, puede expresarse una declaración? ¿En qué sentido algo puede denominarse "verdadero" o "falso", si no designa un hecho existente o inexistente?»; CARNAP Rudolf, "Pseudo-problems in philosophy: the heteropsychological and the realism controversy": ***The logical structure of the world.*** (Routledge and Kegan Paul, Londres 1967) p. 341.
N. del T. Traducción de César Molina: CARNAP Rudolf, ***Pseudoproblemas en la Filosofía: la psique ajena y la controversia sobre el realismo.*** (UNAM, México 1990) 48p.

«Hay razones para que aceptes la explicación más simple de los datos», no pueden ser afirmaciones, sino que deben de ser entendidos como recomendaciones, propuestas, prescripciones y así sucesivamente. Entonces en particular, puede llegar a ser posible sostener que las supuestas normas epistémicas que constituyen a los conceptos, en realidad deben de ser vistas como prescripciones para el uso de las palabras. Pero esta conclusión no se cumple por el arma de doble filo, la cual indica que ningún objeto es intrínsecamente significativo y ningún hecho es en sí mismo normativo. De manera adicional, ésta exige la reivindicación de que el contenido asertórico es factual. Solamente así conseguimos la dicotomía entre los hechos y las reglas que generan la tesis de la prioridad.

Aunque parece que Wittgenstein con frecuencia asume la dicotomía (como en la cita anterior), también es cierto que el posterior pensamiento de Wittgenstein se abre camino a través de ésta. Tengo en mente su reflexión sobre lo que es seguir una regla. Él delinea el punto de que aplicar una regla es ejercer un juicio normativo. La opinión que tiene sobre esto, habiéndolo delimitado, es un motivo de disputa. Sin embargo, al contrario de algunas interpretaciones de su filosofía del lenguaje, asumamos que él no intenta *negar* que la pregunta, de si «¿las reglas han sido aplicadas correctamente?», puede tener una respuesta verdadera. Su postura ni es nihilista, en donde no hay una solución verdadera, ni es una radical consideración convencionalista o expresivista, en donde la respuesta en cualquier caso manifiesta una decisión. Él acepta que de una manera determinada puede ser verdadero que, si tú estás siguiendo las reglas del español, deberías de llamar «amarillo» a esta mancha (aunque también pueden existir casos ambiguos e indeterminados). Del mismo modo, asumo –ciertamente al contrario de gran parte del debate actual– que Wittgenstein no fue reduccionista. No era de la opinión de que, «si estás siguiendo las reglas del español, deberías de llamar “amarillo” a esta mancha, como una condición veritativa no-normativa, al

decir que consiste en un hecho sobre las disposiciones del habla o en torno a los estados mentales de ciertos usuarios del lenguaje. Pero si el nihilismo, el convencionalismo radical y el reduccionismo son falsos, entonces aquí tenemos un ejemplo de un juicio normativo determinadamente verdadero que no corresponde a ningún hecho (en el usual sentido ontológico)».[9] El resultado es que el pensador que siga estas reglas, deberá de comprender a las normas *tanto como* hechos y reglas. El compromiso con la existencia de las normas se supone por nuestra descripción de una entidad como una seguidora de las reglas –si hay reglas, la dicotomía entre los hechos y las reglas no es exhaustiva.

La aplicación de una regla involucra una espontánea o autónoma capacidad normativa que ni es reducible a juicios sobre lo que es el caso, ni a una familiaridad con las convenciones o las estipulaciones. Pero, ¿por qué los juicios normativos e interpretativos, juicios sobre la manera correcta de aplicar una regla a un caso, deberían de ser las *únicas* instancias de proposiciones normativas verdaderas? De forma natural y estable, podemos converger en muchos juicios primitivos acerca de las razones que hay para pensar, sentir o hacer. La espontaneidad y la estabilidad de los juicios normativos están presentes en todos los casos. Son juicios genuinos; nada más es necesario para mostrar que contemplan un contenido proposicional auténtico.

Ahora podemos formular un real contraste entre una concepción epistémica del significado y una concepción epistémica del contenido (o conceptos). Ambos sostienen que una teoría del significado acerca de la verdad condicional, debe ser complementada si uno quiere una detallada relación del entendimiento lingüístico. Pero la concepción epistémica del

9 No corresponde al hecho de que la mancha *es* amarilla. Más bien, la oración en español de «la mancha es amarilla» puede expresar un hecho debido a que la proposición normativa de «si tú estás siguiendo las reglas del español, deberías de llamar "amarillo" a esta mancha» puede ser verdadera de manera determinante.

significado lleva a considerar que una explicación de los roles cognitivos de los conceptos, se reduce a una ponderación de las reglas para el uso de expresiones de un lenguaje. Esto sostiene que el complemento requerido todavía es *semántico*. Desde esta perspectiva, hay un nivel de la teoría semántica que describe a las convenciones para introducir o eliminar términos en un lenguaje. Los convenios que estipulan cuándo una oración es afirmable y qué es lo inferible de ésta, son determinados por ellos. Éstos constituyen al lenguaje, y el nivel de la teoría semántica en los que están fijados –llámense «los niveles de los roles cognitivos»– es más fundamental que el orden de la verdad condicional. En contraste, una concepción epistémica del contenido toma con seriedad a la objetividad de las normas, y sostiene que la explicación de los conceptos, puede consistir en una relación de las normas epistémicas que regulan la introducción y la eliminación de lo que uno está pensando. Semejante ponderación no es un nivel de teoría semántica, por lo que no pretende describir las reglas del lenguaje. Esta concepción niega la identidad de la semántica y la epistemología. En cuanto a lo que la semántica del lenguaje se refiere, se puede sostener que la explicación de la verdad condicional es totalmente adecuada.

No obstante, todavía tenemos que considerar un corolario muy importante y atractivo de la concepción epistémica del significado. El corolario es la consideración de cómo el conocimiento *a priori* deriva de una comprensión del significado, el cual es uno de los más potentes argumentos a favor de la concepción epistémica –uno podría decir que es *la* razón de por qué a la filosofía analítica le importa el lenguaje.

IV. Aprioricidad y normatividad

Una concepción epistémica del significado en gran medida amplía la idea empirista de que la aprioridad es analiticidad –que un orden *a priori* de una afirmación es obtenible a partir

de la pura comprensión de su significado. Debido a que introduce las reglas del lenguaje al plano del papel cognitivo, es capaz de dar una nueva explicación de la analiticidad que difiere de las que uno puede catalogar como la consideración kantiana-milliana.

En esta ponderación, una clase de oraciones es identificada como indiscutiblemente vacía de contenido, o una clase de inferencias de modo innegable es considerada como «meramente aparente», y luego éstas, junto con las oraciones o las inferencias reducibles a éstas mediante definiciones explícitas, son determinadas como analíticamente verdaderas. Por ejemplo, «Cualquiera que sea padre es progenitor», o «Él es papá; por lo tanto, él es progenitor». La definición explícita es «"*x* es padre" = Df "*x* es varón y *x* es progenitor"». La oración sin contenido quizá sea «un padre es un padre» y en este caso las inferencias conocidas como meramente aparentes incluirían la eliminación de la conjunción.[b] Pero como Mill particularmente enfatizó, esta consideración de la analiticidad no garantiza que *toda* la lógica sea analítica. No es indiscutible que todas las inferencias lógicamente válidas son meramente aparentes, incluso si es irrefutable la eliminación de la conjunción. (Inclusive es aún menor si esto se rechaza de las clases de verdades analíticas; p. ej., «mañana es el día después de hoy».) A este respecto, la consideración kantiana-milliana contrasta con la explicación «kantiana-fregeana», la cual caracteriza a la analiticidad rotundamente como derivabilidad, con definiciones explícitas, de la lógica. Sin embargo, la explicación kantiana-fregeana (al menos en el caso de Frege) no pretende que la analiticidad sea verdadera en virtud del puro significado, o que las proposiciones analíticas estén vacías de contenido –aunque sostiene que las verdades analíticas son *a priori*. Por consiguiente, esto es inaceptable para un lúcido empirista.

---

b La eliminación de la conjunción es equivalente a la simplificación de la conjunción, en donde $(p \wedge q) \rightarrow p$, o $(p \wedge q) \rightarrow q$.

En contraste de ambas aproximaciones, la nueva ponderación de lo *a priori* proviene de la Viena de los años treinta, y *es* al mismo tiempo una demanda de que toda la lógica es analítica y que la analiticidad es verdadera en virtud de su puro significado. Esto promete una explicación empirista de la aprioridad de la lógica y las matemáticas.[10]

En la nueva explicación, así como en la consideración kantiana-milliana, una oración es analítica cuando una justificación a afirmar puede ser derivada exclusivamente de una comprensión de su significado. Pero las reglas que constituyen ese significado ahora incluirán la introducción y la eliminación de reglas enunciables, exclusivamente en los niveles de los roles cognitivos. Un ejemplo explicará lo que quiero decir. Considérese la siguiente regla introductoria para el vocablo en español de «amarillo»:

> (1) La existencia de una experiencia visual, como la de un objeto amarillo, en el campo visual de cada uno, justifica, en la ausencia del rechazo de la información, la afirmación de la oración en español, «allí hay algo amarillo».[11]

Esta es una regla formulada en los niveles de los roles cognitivos. En contraste, si (como es plausible) el «amarillo» es

10 Para discusiones adicionales sobre estos asuntos, cfr. COFFA Alberto, *op. cit.*; SKORUPSKI John, “Empiricism: british and viennese”: ***English-language philosophy 1750 – 1945.*** (Oxford University Press, Oxford 1993) 256p. Reimpreso en: HINTIKKA Jaakko y PUHL Klaus, ***The british tradition in 20th century philosophy, proceedings of the 17th International Wittgenstein-Symposium.*** (Hölder-Pichler-Tempsky, Viena 1995) 285–299pp.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

11 Como he formulado (1), la relación justifica la afirmación que se da entre un estado de la experiencia visual –algo que no es una oración– y una oración. Para algunos filósofos (incluyendo a algunos miembros del Círculo de Viena) esto es inaceptable. Pero si el lenguaje absolutamente tiene un contenido empírico, debe de contener reglas que vinculen a la asertabilidad de ciertas oraciones en el lenguaje, con la experiencia y memoria del usuario lingüístico.

semánticamente simple, entonces una semántica de la condicional veritativa, para el español, sólo contendrá la siguiente regla del diccionario:

> (2) «amarillo» es verdad (en español) de *x*, si y sólo si *x* es amarillo.

> Ahora considérese la siguiente proposición normativa:

> (3) La existencia de una experiencia visual, como la de un objeto amarillo, en el campo visual de cada uno, justifica, en la ausencia del rechazo de la información, el juicio de que ahí hay algo amarillo.

Esto no es una declaración metalingüística de una regla del español como lo es en (1). Ésta es una proposición normativa fijada en español. ¿Cuál es la relación entre éstas? Dada la tesis de la prioridad, (3) en cierta medida debe ser una expresión de (1) o un único equivalente a (1). No puede ser una proposición genuinamente normativa. Más bien, la oración (3) es «afirmable *a priori*» en español porque su orden únicamente se deriva de una regla del lenguaje –en español la regla sería (1), mientras que en otros lenguajes que tienen oraciones semejantes a (3), sería una regla equivalente a (1). Para el bien del argumento, permitamos que sus detalles puedan ser llenados de manera coherente. No obstante, el punto crucial es que provee una explicación de cómo el conocimiento *a priori* de (3) es posible, y esto se hace de cierta manera que ninguna apelación a (2) podría hacerla. Tengo un conocimiento *a priori* de (3) en virtud de comprender la regla (1), o una regla análoga en cualquier otro lenguaje.

Con brevedad, la tesis de la prioridad genera una nueva explicación de la aprioricidad y analiticidad, debido a que produce una concepción del significado como uso, una concepción que postula la introducción y la eliminación de reglas, en los niveles de los roles cognitivos. Indiscutiblemente, esto es nuevo e importante –la mayor contribución del siglo XX

a la filosofía. Pero, ¿es correcta? ¿*Acaso* la aprioricidad de (3) depende de algún modo de la existencia de una regla del español expresable por (1), o alguna regla análoga en cualquier otro lenguaje? Bueno, está lejos de ser evidente que sí depende de ésta. ¿Queremos decir que (3) es «*a priori*»? Lo que nos hace decir esto, si lo hacemos, no parece deberse al hecho de que algún lenguaje, el español u otro, contiene algunas reglas. Más bien, el punto esencial simplemente es que nosotros convergemos, en una reflexión crítica, en encontrar a (3) primitiva o espontáneamente convincente. Ésta es una norma epistémica fundamental: expresa una primitiva respuesta normativa. En la enseñanza de (2) asumimos la existencia de la formación de creencias que responden a las disposiciones de (3). Y una vez que una persona ha aprendido (2), él o ella verá la verdad de (1), ahora entendiéndola no como una regla del lenguaje, sino como una consecuencia de (2) y (3).

Por otro lado, hemos aceptado el punto de que ningún hecho es intrínsecamente normativo. Así se reconoce que (3) no consiste en el conocimiento de cualquier hecho, natural o no-natural. Entonces, ¿qué es la epistemología? Como para cualquier otra norma fundamental, ya sea de creencia, acción o sentimiento, es la epistemología dialógica del examen reflexivo y de la convergencia crítica. Esta es la característica epistemológica de lo normativo: la epistemología no es apropiada para las proposiciones que representan la existencia de un estado de cosas.

Aún queda mucho por hablar –¡ni qué decir!– acerca de la epistemología de lo normativo, antes de que aquí plenamente podamos asegurar el punto esencial; a saber, que los contenidos judicativos pueden y deben de ser normativos así como factuales. Esto no es un asunto para este trabajo. Para los actuales propósitos es suficiente precisar cómo, la perspectiva de que los conceptos son patrones de normas epistémicas, difiere de la postura de que son patrones de las reglas del lenguaje. El primer punto de vista nos exige el conocimiento de

que lo normativo y lo fáctico son dominios del juicio, que consisten en proposiciones con valor veritativo. Si esto es defendible, entonces podemos decir que (3) expresa una norma parcialmente constitutiva del concepto *amarillo*. También *podemos* decir que es una «verdad conceptual». De todos modos, se constituyen conceptos que son verdaderos. *Pero en este sentido, sus estatus como verdades conceptuales de ninguna manera explican cómo podrían ser «a priori».* La manera en como se conoce que es verdadero, es el modo en que cualquier norma fundamental se sabe que es verdadera; su epistemología es apropiada para las normas fundamentales en general. No es *porque* sea una «verdad conceptual», constitutiva del concepto *amarillo*, que es verdadera. No importa. Si los conceptos son constituidos por normas del razonamiento y si podemos conseguir una satisfactoria explicación del conocimiento normativo, *entonces* no necesitaremos una teoría sustantiva del «*a priori*» que vaya más allá de la analiticidad kantiana-milliana. Una explicación del conocimiento normativo hará lo que una consideración del *a priori* estaba destinada a hacer.

Anteriormente supuse que sobre el seguimiento de las reglas, Wittgenstein ni es nihilista, ni convencionalista radical, ni tampoco reduccionista. Si todo esto es correcto, entonces el último Wittgenstein necesita de una distinción entre las reglas y las normas del tipo que se hizo aquí. Sus propias reflexiones sobre el seguimiento de las reglas muestran que para evadir este trilema, uno debe de repudiar la dicotomía entre los hechos y las reglas. Esa dicotomía, cuando se une con los puntos de que ningún objeto tiene un significado intrínseco y ningún hecho es intrínsecamente normativo, produce la tesis de la prioridad, la teoría lingüística del *a priori* y el convencionalismo radical en torno a la lógica y el seguimiento de las reglas.

Pero, ¿Wittgenstein fue más allá de esta dicotomía? En la lectura de sus últimos trabajos sobre la gramática y las reglas, y con esta pregunta en mente, es difícil llegar a una respuesta.

Michael Dummett interpreta a Wittgenstein como un convencionalista radical. Otros están en desacuerdo.[12] Sin embargo, intentan reflexionar la propia lobreguez de Wittgenstein. En una importante discusión sobre la noción de Wittgenstein de un criterio, por ejemplo, Peter Hacker comenta de este modo:

> El decir que *q* es un criterio para W, es dar una explicación parcial del significado de «W», y en este sentido es dar una regla para su uso correcto. El hecho de que la crítica relación entre *q* y W quizá no sea arbitraria (por lo menos en un sentido), ni estipulada, que en innumerables casos no nos hemos resuelto a abandonar la relación normativa sin cambiar nuestra forma de vida, y que en muchos casos no podemos abandonarla del todo, no implica que sea empírica, y mucho menos que es asunto de la *Wesensschau*.[c] Podemos conceder que ciertos conceptos están profundamente incrustados en nuestras vidas, jugando un papel esencial en nuestro pensamiento y experiencia; no obstante, todavía se sigue insistiendo que su uso está gobernado por reglas, un asunto del *nomos* en lugar de la *physis*.[13]

---

12 Cfr. DUMMETT Michael, “Wittgenstein's philosophy of mathematics”, en: ***The philosophical review.*** (Duke University Press, Durham 1959) vol. 68, no. 3, 324–348pp.; DUMMETT Michael, “Wittgenstein on necessity: some reflections”: ***The seas of language.*** (Oxford University Press, Oxford 1993) (?)pp.; STROUD Barry, “Wittgenstein and logical necessity”, en: ***The philosophical review.*** (Duke University Press, Durham 1965) vol. 74, no. 4, 504–518pp.
N. del T. Primera obra citada en línea: http://es.scribd.com/doc/20374631/Wittgenstein-s-Philosophy-of-Mathematics-Dummett-1959 (11 de octubre de 2012). Última obra citada en línea: www.oup.com/pdf/13/9780198250340.pdf (11 de octubre de 2012).

c En español, *intuición eidética.* «El método de Husserl consistía en la *intuición intelectual de la esencia* (*Wesensschau* significa “intuición de la esencia”). Esta técnica consiste, fundamentalmente, en un “método de reducción”, “la eliminación de todos los juicios existentes, que son sustituidos por meros condicionales [*Annahmen*]”... Los resultados de sus investigaciones, por tanto, se hallan desprovistos de cualquier afirmación *empírica*; son *puramente filosóficos*, son a priori». Cfr. POPPER Karl, ***Después de la la sociedad abierta.*** (Paidós, Madrid 2010) pp. 64 y 65.

Nótese cómo la línea del pensamiento va del conocimiento de que la relación es «normativa» a la conclusión de que aún debe de haber una «regla» –por más que sea inescapable para nosotros, sería más como una limitación, que como una estipulación–, un asunto de convención, antes que de naturaleza.

Pero, ¿por qué no puede admitirse que es normativa sin ser una convención en *cualquier* sentido? Aquí es difícil de ver cuál podría ser el trabajo, distinto a la tesis filosófica de que todas las proposiciones, los contenidos judicativos, son factuales. Quizá es imposible decir qué tanto Wittgenstein pensó su camino más allá de esta tesis. Por un lado, él no tenía la carga (en su pensamiento posterior) de los supuestos realistas y semánticos acerca de la verdad y la referencia que conducen a éstos. Pero por otro lado, su constante insistencia en que el «entrenamiento» determina la «gramática lógica», o la estructura, de nuestros juegos del lenguaje, al menos sugiere que no repudia la tesis. Cuando uno está «entrenado» para observar las reglas: el mecanismo de admisión de una norma –espontánea o autónomamente– es un procedimiento *educativo* y no de «entrenamiento». Para ver claramente que lo normativo es de esta manera un dominio del entendimiento, algo de lo que juzgamos, decididamente uno debe desprenderse de la dicotomía vienesa entre los hechos y las decisiones –la dicotomía más fundamental, uno podría decir, del modernismo en el modo analítico.

En efecto, a este respecto las normas son como las reglas: no las encontramos en el mundo. Están presupuestas en el conocimiento del mundo. Esta perspectiva aún tiene una fuerte afinidad con la filosofía del último Wittgenstein, incluso si no es suya. Para adoptarla es necesario renunciar a la noción

---

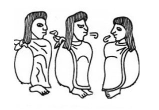
13 HACKER Peter Michael Stephan, ***Wittgenstein, meaning and mind, an analytical commentary on the Philosophical investigations.*** (Basic Blackwell, Oxford 1995) vol. 3, p. 552.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

cardinal del movimiento analítico de que el *uso del lenguaje* es el primitivo fenómeno para la filosofía. Pero todavía debe de preservarse su postura deflacionaria de la metafísica. La noción de que los problemas metafísicos son seudoproblemas a disolver, no a resolver, sigue siendo una idea filosófica muy importante y controversial. Al final, por supuesto, la pregunta no es quién lo pensó, sino si es verdadero y cómo lo es.[14]

Departamento de Filosofía moral
Universidad de Saint Andrews
Saint Andrews KY16 9AL
Escocia

14 Este artículo se elaboró, con sus respectivas revisiones, de fragmentos de una discusión más extensa. Cfr. SKORUPSKI John, “Meaning, use, verification”: HALE Bob y WRIGHT Crispin, ***The blackwell companion of the philosophy of language.*** (Basil Blackwell, Oxford 1999) (?)pp.
N. del T. No se encontró su edición en línea, ni traducciones al español.

ÍNDICE DE NOMBRES



círculo
ometeotl

Datos del diseño

*El surgimiento de la filosofía analít*ica*,* de Hans-Johann Glock, se terminó de editar en mayo de 2013 en la Casa Ometeotl, Madero 415A, Colonia Centro, C.P. 28000, Colima, México. Diseño elaborado con *LibreOffice 3.6.2.2.* La composición tipográfica se hizo en tipo *Times New Roman*. Para los estilos principales: 13 puntos para títulos, 9 puntos para notas al pie y citas, y 11 puntos para el cuerpo del texto. La dimensión de la publicación es media carta.

Por una cultura libre

contacto@circuloometeotl.org
www.circuloometeotl.org